DE MAGISCHE BETEEKENIS VAN DEN NAAM INZONDERHEID IN HET OUDE EGYPTE

DOOR

H. W. OBBINK





H. W. OBBINK - DE MAGISCHE BETEEKENIS VAN DEN NAAM INZONDERHEID IN HET OUDE EGYPTE

DE MAGISCHE BETEEKENIS VAN DEN NAAM INZONDERHEID IN HET OUDE EGYPTE

DE MAGISCHE BETEEKENIS VAN DEN NAAM INZONDERHEID IN HET OUDE EGYPTE

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE UTRECHT, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS Mr. J. PH. SUYLING, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERDHEID, TEGEN DE BEDENKINGEN DER FACULTEIT TE VERDEDIGEN OP 6 OCTOBER 1925, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR DOOR

HENDRIK WILLEM OBBINK
GEBOREN TE SMILDE



H. J. PARIS
AMSTERDAM — MCMXXV

Bij het verschijnen van dit proefschrift moge hier plaats vinden een woord van grooten dank jegens allen die door hun onderricht, steun en belangstelling mij in staat hebben gesteld dit resultaat te bereiken.

Dat gij, mijn Vader, tevens mijn Promotor zijt, is mij wel een heel zeldzaam voorrecht. Gij zult begrijpen, dat ik er tegen op zie, hier in het publiek te spreken van wat ik, ook in wetenschappelijk opzicht, aan U te danken heb. Alleen dit wil ik zeggen : Dat Gij, bij de bewerking van mijn proefschrift, mij de vrije hand hebt gelaten, en U beperktet tot het geven van wenken en vingerwijzingen, heeft niet nagelaten mijn oordeel zelfstandiger en mijn eigen onderzoek grondiger te maken, wat aan de vormende kracht, gelegen in het schrijven van eene studie als deze, stellig ten goede kwam. Het heeft mijn werk niet gemakkelijker maar zeker voor mij zelf vruchtbaarder gemaakt.

U, Hooggeleerde Visscher, van Leeuwen, Noordtzij en Slotemaker de Bruine, ben ik dankbaar voor wat ik aan kennis en wetenschappelijk inzicht van U mocht ontvangen, alsook voor de vriendelijke bejegening die steeds van U heb mogen ondervinden.

Met weemoed gedenk ik mijne reeds gestorven leermeesters van Veen en Daubanton.

Uwe lessen, Hooggeleerde Cramer en Brouwer, heb ik niet meer gevolgd ; mag ik mij dus niet in engeren zin als Uw leerling beschouwen, — de belangstelling en tegemoetkomendheid, die ik Uwerzijds steeds mocht ervaren, blijven voor mij een aangename herinnering.

Het studiejaar dat ik na mijn Candidaatsexamen aan de Universiteit te Groningen heb doorgebracht, behoort tot de

vruchtbaarste jaren van mijn studententijd. Veel hebben Uwe lessen mij geschonken, Hooggeleerde BLEEKER, LINDEBOOM, DE SOPPER en DE ZWAAN, en vooral niet minder de uren van vriendschappelijken omgang, welke sommigen uwer van hun reeds zoo bezetten tijd, aan den „vreemdeling en bijwoner" hebben willen schenken. Inzonderheid ook U, Hooggeleerde BÖHL en VAN DER LEEUW, geldt mijn dank, waar Gij beiden een wekelijksch uur wildet afzonderen om mij privatim leiding te geven bij mijne verdere Assyriologische en Egyptologische studie.

Mijn dank ook aan de Directeuren en Ambtenaren van de Rijks-universiteitsbibliotheken te Utrecht en te Leiden, voor de bereidwilligheid, waarmede zij mij de moeilijkheid hebben helpen overwinnen, gelegen in de samenstelling van een proefschrift op een plattelandspastorie, waar allerlei wetenschappelijke hulpmiddelen verre zijn.

Mijn collega TH. C. VRIEZEN te Tubbergen is zoo vriendelijk geweest, de drukproeven nog eens na te zien; ook hem moge hier een woord van dank worden gebracht voor de wijze waarop hij mij het correctiewerk heeft helpen verlichten.

Ootmarsum, Augustus 1925. O.

INHOUD

INLEIDING

What is in a name?

Het ligt er maar aan, waar en aan wien men die vraag stelt. Men kan spreken van „Schall und Rauch", maar daarmee is eigenlijk nergens alles gezegd.

't Is waar, — feitelijk is de naam voor ons niet anders dan een etiket, een onderscheidingsteeken, waaraan zich geen bijzondere eigenschappen vastknoopen; hoogstens is hij een aanwijzing, dat het aangeduide object de drager is van bepaalde eigenschappen. Maar meestal weten wij niet, waarom een ding zoo heet als het heet: de naam is voor ons een „toevallig" iets.

Toch zijn er nog wel sporen aan te wijzen, dat de naam wat meer is dan toevallig: namen, waarvan de etymologische beteekenis nog is na te gaan, bewijzen dat.

Ook het feit, dat de naam, die voor een nieuw verschijnsel of een nieuwe beweging ontstaat of „inslaat", zich tot „leus" verheffen kan, bewijst wel, dat hij in zoo'n geval niet enkel benoemingsmiddel is, maar drager van een idee; hij bezit dan een kracht, die de massa in beweging kan brengen.

Ten slotte noem ik nog dit, dat men gaarne van iemand, met wien men in aanraking komt, den naam weet: het is alsof ons daardoor de persoon zelf wat nader treedt, alsof wij hem daardoor reeds wat beter kennen. Eigenlijk werkt de wetenschap ook niet anders; wij classificeeren en loketteeren een verschijnsel, m.a.w. geven het een naam, en hebben het dan „be-grepen" d.i. zijn plaats in het grooter geheel aangewezen.

Is de naam dus voor ons bewustzijn zooal geen concreet iets, — niet grijpbaar, niet zichtbaar, en direct na het uitspreken vervlogen —, een onverschillig ding is hij toch in geenen deele.

In veel sterkere mate en in gansch anderen zin geldt dat

laatste van de zgn. natuurvolken en de oude cultuurvolken [1]).

Al is hun beschouwing van den naam reeds eerder gesignaleerd [2]), toch ligt hier voor godsdiensthistorisch onderzoek nog een groot terrein braak. Hier kan slechts een onderdeel daarvan worden behandeld, waarbij ik mij beperk tot dat deel der oude wereld, dat voor een zoodanig onderzoek het vruchtbaarst schijnt, zoowel door de vrij groote hoeveelheid materiaal als door de betrekkelijke duidelijkheid der gegevens, n.l. Egypte.

Twee opmerkingen mogen hier nog een plaats vinden ter nadere omschrijving van den titel: wat zullen wij verstaan onder het begrip „naam", en wat onder het begrip „magie"?

Wij mogen ons bij ons onderzoek niet beperken tot het begrip „eigennaam"; immers dan zouden wij ten eerste onrecht doen aan de voorstellingen, die de oude Egyptenaren, evenals vele andere volken, dienaangaande hadden, en ten tweede veel belangrijk materiaal buitensluiten. Het eerste, omdat in Egypte de grens tusschen „naam" te eenerzijde, en titels, appellativa, aanduidingen van levenlooze voorwerpen etc. te andererzijde niet scherp getrokken werd: alle nomina toch zijn eigenlijk gekristallizeerde appellativa; het tweede, omdat bijv. ons woord „zon" een soortnaam, maar het woord „Rê" in het Egyptisch een eigennaam is. Wat van de namen van personen geldt, dat

1) De scheiding tusschen deze twee is natuurlijk niet absoluut; men kan zelfs vragen in hoeverre de oude cultuurvolken tot de „primitieven" te rekenen zijn. Dit te onderzoeken valt buiten het bestek van dit geschrift, doch de ethnografische en godsdiensthistorische parallellen, die ter sprake zullen komen, mogen tevens dienen als een, zij het tot één punt beperkte, nadere oriëntatie in genoemde kwestie.

2) Om slechts enkele publicaties te noemen:
J. Böhmer, Das biblische „Im Namen", 1898.
F. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, 1901.
W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903.
R. Hirzel, Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen, 1918.
G. Contenau, De la valeur du nom chez les Babyloniens et de quelques-unes de ses conséquences, (R.H.R. 1920, 316 v.).
E. Clodd, Magic in Names, 1920.
E. Lefébure, La vie et la vertu du nom en Egypte, Mélusine VIII, 217 vv. en Sphinx I, 93 vv. en 199 vv.

geldt mut. mut. ook van de namen van dingen, ook al wordt dat in den vervolge er niet steeds uitdrukkelijk bij gezegd.

Wat magie betreft, het volgende:

Het spreekt van zelf, dat de natuurvolken en de oude cultuurvolken van onze wetenschappelijke onderscheidingen tusschen magie en religie niet weten. De complexe verschijnselen, die wij terwille van het wetenschappelijk onderzoek moeten ontleden, en waarvan wij de samenstellende deelen moeten benoemen, zijn bij die volken geen object van „wetenschap" in onzen zin.

Het verwondert dus ook niet, dat wij bij hen geen scherpe onderscheidingen of duidelijke omschrijvingen aantreffen van de begrippen „religie" en „magie".

De verschijnselen, die wij met deze beide namen aanduiden en van elkander onderscheiden, waren oudtijds zoo nauw verbonden en ineengegroeid, en van zoo verwant karakter, dat het uiterst moeilijk is, ieder zijn eigen afgebakend terrein aan te wijzen. Vandaar dan ook de zoo uiteenloopende formuleeringen der godsdiensthistorici. Nog steeds ontbreekt het aan eenstemmigheid omtrent den inhoud der genoemde termen. Het kan niet op onzen weg liggen, de verschillende opvattingen dienaangaande te bespreken [1]). Dat is ook niet noodig. Het is voldoende, ter voorkoming van misverstand, hier aan te geven, in welken zin wij de woorden „magisch" en „magie" zullen gebruiken. En dan kunnen wij hier volstaan met deze groote scheidingslijn, dat bij de magie de mensch zich niet, als bij de religie, afhankelijk voelt van vrij willende en werkende goden, die hij door gebed en offer gunstig tracht te stemmen, maar dat hij door eigen kennen en kunnen zoowel de natuur als de goden beheerscht en naar zijn hand zet. Welken inhoud dat magisch kennen en kunnen speciaal bij de oude Egyptenaren had, zal ons nader blijken.

1) Men vergelijke hierover o.a. N. Söderblom, Werden des Gottesglaubens, 1916, 33 vv. en 186 vv.; C. Fossey, Magie Ass.-Bab., 1902, 135 vv. H. Th. Obbink, Godsdienstwetenschap, 1920 (Bijb. Kerk. Wb. IV)s. v. Magie; Hubert et Mauss, Esquisse d' une théorie générale de la magie, in Année Sociol. VII, 1904, 1 vv.; J. G. Frazer, The Goulden Bough, a study in Magic and Religion, 1910 K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914.

EERSTE HOOFDSTUK

DE NAAM ALS LICHAAMSDEEL

De zonnegod Rê heerschte als koning over de wereld en zwaaide zijn machtigen schepter over goden en menschen. Ongestoord behield hij zijn macht, zoolang hij in het volle bezit van zijn kracht was. Maar ook Rê werd oud, en de onderdanen, die hij zoovele jaren had weten te beheerschen, werden opstandig; vooral de godin Isis, die wijzer was dan alle goden en menschen tezamen, en alles wist wat op aarde en in den hemel bestond. Slechts één ding was haar onbekend, en juist dat had haar bewogen op te staan tegen den ouden koning: de geheime naam van Rê, waardoor hij alle dingen beheerschte. En daar zij op geen manier dien naam te weten kon komen, nam zij haar toevlucht tot een list[1]:

Door zijn hoogen ouderdom liep Rê het speeksel uit den mond en viel op de aarde. Isis begreep hierin een middel te hebben, dat haar tot het begeerde doel brengen kon, nam dat speeksel met de daaraan klevende aarde en kneedde er een „mooie slang" (ḏ d f. t š p š. t) van, die zij neerlegde op den weg, welken Rê nam bij zijn dagelijksche wandeling. Wat Isis verwachtte, gebeurde: toen Rê ook dezen keer met zijn gevolg den gewonen weg wandelde, werd hij door de slang gebeten. De god opent zijn mond en luid klinkt zijn kreet, maar op de vraag der anderen, wat hem scheelt, kan hij geen antwoord geven, want zijn tanden klapperen, zijn leden sidderen, het gif dringt door zijn gansche lichaam. Eindelijk kan hij meedeelen, dat iets, hij weet niet wat, hem heeft gestoken of gebeten; nimmer nog heeft hij zulk een smart doorstaan en geen ziekte

1) Tekst van het volgende: Pap Turin, pl. 131 vv.; bewerking door LEFÉBURE, Ae. Z. 1883, 27 vv.; vert. o.a. bij ROEDER, Urkunden 138 vv.

kan erger wezen dan dit. „Ik ben", zoo spreekt hij dan:

Ik ben een vorst, de zoon van een vorst,
De goddelijke nakomeling van een god;
Ik ben een edele, en de zoon eens edelen.
Mijn vader *bedacht mijn naam*[1];
Ik ben degene met *vele namen* en vele gestalten,
en mijn gestalte is in iederen god......
Mijn vader en mijn moeder hebben mij *mijn naam gezegd*[2],
en hij *bleef verborgen in mijn lichaam*[3]
sinds mijne geboorte, opdat mijne macht niet ten deel
zou vallen aan een toovenaar, *om daarmee tegen mij te tooveren*[4].

Rê vertelt dan verder, hoe hij was uitgegaan om te bezien, wat hij geschapen had, en dat hij toen door iets werd gewond, dat hij niet kent: het is geen water en geen vuur; zijn hart brandt, zijn lichaam siddert, al zijn leden beven. Op zijn verzoek komen dan de goden naderbij, vol van rouw over wat Rê overkomen is. Ook Isis komt met haar wijsheid, Isis, „wier spreken het leed verdrijft, wier woord den niet meer ademende doet herleven", en als zij hoort, wat er is gebeurd, dan belooft zij de smart van Rê te zullen verdrijven door een „voortreffelijke toovermacht".

Maar vóór dat geschieden kan, moet zij Rê's naam weten:

Zeg mij uw naam, goddelijke vader,
Want de man, *die met zijn naam geroepen wordt, blijft* (zal) *leven*[5].

Daarop noemt Rê een aantal epitheta:

Ik ben: die hemel en aarde schiep; ik ben: die het water maakte en de groote rivier schiep; ik ben: die de uren maakt en den dag schept; ik ben: die het jaar begint en de over-

1) Pap. Turin, pl. 132, 10. 2) ibid. I. 11.
3) Ibid. I. 12 (i m n. s t m ẖ. t j)
4) Ibid. I. 13 v. (t m r d j ḫ p r w p ḥ t j ḥ k ꜣ-w j n ḥ k ꜣ-j r. ś).
5) Pap. Turin, pl. 133 1.6; ʿ n ḫ s š d. t w ḥ r r n. f.

strooming doet ontstaan; etc. Maar het gif wijkt niet; het gaat hoe langer hoe verder door het lichaam en de groote god wordt niet gezond.

Toen sprak Isis tot Rê:

> Uw naam is niet onder die, welke gij mij hebt gezegd; zeg hem mij, opdat het gif uitga; want de man, die met (zijn) naam genoemd wordt, blijft leven[1]).

Eindelijk kan Rê het niet langer uithouden: het gif gloeit, machtiger dan vuur en vlam; en de god bezwijkt voor Isis' aandrang, zeggende:

> Ik zal Isis gehoor geven; mijn naam zal uit mijn lichaam in haar lichaam overgaan.[2])

Als de groote god zijn naam heeft „weggegeven", is Isis tevreden en spreekt haar formule, die het gif uitdrijven moet. Maar zij heeft haar doel bereikt; nu zij Rê's naam weet, is zij machtiger in woorden en werken, dan wie ook.

Bij het lezen van deze godensage trekken verschillende uitdrukkingen, die in het voorgaande gespatieerd zijn, de aandacht. Een volk, waaronder een verhaal als dit, dat zich geheel en al beweegt om het uitvorschen van den naam van een god, kon ontstaan en dat in verband met dien naam dergelijke merkwaardige uitdrukkingen gebruikt, moet wel een geheel andere voorstelling van den naam hebben gehad, dan wij nu hebben, en ook aan dien naam een veel grooter belang hebben toegekend.

De in het oog springende punten dezer sage zijn de volgende:

a. Isis heeft blijkbaar groot belang bij het kennen van Rê's naam;

b. Rê gewaagt van het feit, dat zijn naam verborgen is, en noemt in dat verband uitdrukkelijk de magie;

1) Ibid. l. 11 (ʿnḫ s dmtw m rn)

2) Ibid. l. 12 (prj)

c. Isis brengt tot tweemaal toe op een opmerkelijke wijze naam en leven met elkaar in verband;

d. Isis maakt onderscheid tusschen „namen en namen";

e. Rê spreekt van een (over)gaan van zijn naam uit zijn eigen lichaam in dat van Isis.

Waar wij hier zooveel eigenaardige elementen bij elkaar hebben, vormt deze tekst een geschikt punt van uitgang voor ons onderzoek.

Het eerste wat opvalt is, dat hier over den naam gesproken wordt op merkwaardig „realistische" wijze. De naam van Rê is, naar zijn eigen woorden, „in zijn lichaam" verborgen geworden bij de geboorte, m.a.w. de naam is „in hem" gelegd en ook gedurende zijn verdere leven in hem gebleven, als een werkelijk, concreet ding, als een stuk van zijn persoon. De naamgeving, waarop ik later nog gelegenheid heb terug te komen, bestaat dus daarin, dat iets werkelijks, iets reëels, een „ding", in het kind wordt gelegd.

Maar dan valt er meteen licht op de uitdrukking, die Rê in het verdere verloop van het verhaal gebruikt: mijn naam zal overgaan uit mijn lichaam in het lichaam van Isis. Op zichzelf beschouwd kon dat een eigenaardige uitdrukking zijn voor het opnemen van den klank van den naam door het oor van Isis, zonder andere beteekenis, dan die wij toekennen aan het „opnemen door het gehoor". Maar wanneer tevoren is gezegd, dat de naam in het lichaam zit, en daarin verborgen is, dan zal ook dat „overgaan" concreet moeten worden opgevat.

Er wordt ons trouwens in de funeraire teksten meegedeeld, dat de naam uit het lichaam kan verdwijnen. Dit blijkt met name bij den dood te geschieden. Op een sarcofaag vinden wij o.m. dit gebed van den doode:

> ......bescherm mij, richt mijn leden op, breng mijn naam terug, die uit mijn lichaam is uitgegaan[1]).

1) Aelt. Texte, pl. 16, l. 15 v. rn.j prt m jwf.j

Men kon, om den naam in het lichaam van den doode terug te brengen, of hem daarin te houden, echter ook een ander middel dan een formule te baat nemen. Men kon n.l. — en dat is een ander argument voor de realiteit van den naam — den doode z ij n n a a m i n h e t g r a f m e e g e v e n.

Het „symbool" toch van den naam was voor de Egyptenaren de cartouche of naam-ring, m n š geheeten, dien wij vinden om de koningsnamen heen. Maar de Oosterling en dus ook de Egyptenaar, onderscheidt niet het symbool en het gesymboliseerde; zij zijn voor hem één ongedeelde werkelijkheid. De cartouche was daarom, om zoo te zeggen, het „lichaam", de zichtbare manifestatie van den naam. Gaf men dus den doode een cartouche mede in het graf, evengoed als men hem een steenen hart of een scarabee meegaf, dan behoefde hij niet te vreezen, dat hij zijn leven in het hiernamaals niet zou kunnen voortzetten bij gebrek aan het „lichaamsdeel", dat „naam" heet.[1] Een aldus gebruikte cartouche is dus geen amulet, waardoor men zijn naam terugkrijgen k a n, maar het i s d e n a a m z e l f, die als onontbeerlijk lichaamsdeel wordt meegegeven.[2] Dat men op deze cartouches veelal niet den naam van den eigenaar schreef, is daaraan te wijten, dat men bevreesd was voor het misbruik, dat een ander van dien naam zou kunnen maken.[3]

Het verlies van den naam en het terugkrijgen daarvan in het lichaam blijkt bovendien gelijk te staan met het verlies en het terugkrijgen van andere lichaamsdeelen.

Bekend is de oud-Egyptische voorstelling, dat na den dood restitutie plaats vindt van lichaamsdeelen, levensfuncties, en verschillende attributen, aan den doode, opdat hij het leven,

1) Voor dit gebruik zie: MASPERO, Guide Boulaq, 87 vv.; 281 vv.; WIEDEMANN, Rel., 161 v.; Ae.Z. 1896, 167; 1906, 156; LEFÉBURE, Mélus. VIII, 231.

2) Dat men den naam inderdaad als lichaamsdeel beschouwde blijkt nog uit een plaats als NAVILLE, Textes d'Horus, pl.2 0, l. 1, waar de cartouche staat gedetermineerd met het j w f-teeken.

3) Zie hiervoor verder Hoofdst. III, 2 a.

dat hij op aarde leidde, en dat door den dood was uiteengerukt, zou kunnen voortzetten aan de overzijde van het graf.

Zoo lezen wij in Pyr. 364:

> Gij hebt uw hart, Osiris; gij hebt uw voeten, Osiris; gij hebt uw armen, Osiris! Het hart van W. is voor hemzelf; de voeten van W. zijn voor hemzelf; de armen van W. zijn voor hemzelf!

Of elders (Pyr. 834 v.):

> Uw moeder komt tot u, niets ontbreekt u; Nut komt tot u, niets ontbreekt u; de groote beschermster (ḫ n m. t) komt tot u, niets ontbreekt u; de beschermster van hen die vreezen komt tot u, niets ontbreekt u; zij beschermt u; zij verhindert, dat u iets ontbreekt; zij geeft u uw hoofd (terug); zij vereenigt uw beenderen; zij voegt uw leden tezamen; zij brengt uw hart in uw lichaam.[1]

Deze voorstellingen gaan terug op de oude Osiris-sage, volgens welke Osiris door zijn vijand Set werd gedood en in stukken gehouwen, waarna deze werden verstrooid, opdat hij niet weer herleven zou. Maar Isis zoekt Osiris' leden weer bijeen, en ondanks alle maatregelen van Set, staat hij op uit den dood.

Maar zooals het met Osiris, den ouden doodengod, ging, zoo ging het, naar men zich voorstelde, met iederen doode.[2] De lijken werden in overoude tijden waarschijnlijk in stukken gehouwen; dit schijnt althans te schuilen achter de boven geciteerde Pyramidenteksten. En de doode verloor dus in letterlijken zin zijn ledematen.

Als nu later de oude mythologie op den achtergrond raakt, evenals de aan die mythologie aansluitende practijk, dan blijven de oude termen bestaan, en de teksten blijven dus spreken van het terug ontvangen van het hoofd, van het hart etc.[3]

Hieraan nu geheel parallel komt voor een „spreuk van

1) Zie verder. Pyr. 9—13; 749, 827 v. 1801, 1869, 2097; LIEBLEIN, Que fleurisse, no. 7, p. 4, 2 vv.; no. 15, 8 v.; no. 18, p. 3, 3 vv., 11 vv.

2) Cf. o.a. MORET, Rituel, 73 vv.

3) Bijv. Aelt. Texte, pl. 5, 12; pl. 6, 1; D.B. 26.

het teruggeven van den naam" [1]), waarmede de naam dus duidelijk op één lijn wordt gesteld met die andere deelen van het menschelijk wezen, die bij den dood verloren gaan en worden terug ontvangen.

Is dus de naam inderdaad als een reëel, concreet deel van het menschelijk wezen te beschouwen, dan rijst de vraag, of wij nog niet verder kunnen gaan, en dit „lichaamsdeel" nader kunnen omschrijven, alsook welke de verhouding is, waarin dit deel staat tot de andere samenstellende deelen.

Nu is het moeilijk, zich een voorstelling te vormen van de wijze, waarop de oude Egyptenaren zich den mensch dachten samengesteld.

Deze moeilijkheid schuilt vooral in twee dingen, waarin de Egyptische „wereldbeschouwing" — en dus ook de beschouwing van den mensch — van de onze verschilt. Vooreerst hierin, dat bij hen ontbreken, wat wij noemen de abstracte voorstellingen en de algemeene begrippen, als bijv. ziel, geest, bewustzijn, materie, enz. Alles wordt verconcretiseerd, tot een „ding" gemaakt of tot een, nu eens meer geestelijk, dan weer meer stoffelijk, nu eens meer persoonlijk, dan weer meer onpersoonlijk gedachte, kracht; en de appellativa daarvoor worden dan ook dikwijls tot nomina propria. [2]) En dit vindt natuurlijk zijn consequenties op het terrein van de anthropologie.

Waar wij de geestelijke vermogens van den mensch samenvatten in begrippen als de bovengenoemde, daar onderscheidt de Egyptenaar een heele rij van „krachten", „wezens" met een betrekkelijk zelfstandig bestaan, als de ka, de ba, de šḫm, etc.

Toch — en dit is de tweede moeilijkheid — kent hij geen scherpe grenslijnen en duidelijke onderscheidingen. Van ons

1) Ae.Z. 1866, 54; alwaar de inscriptie van een sarcofaag weergegeven wordt, die begint met: r ꜣ n rd. t rn n....; cf. D.B. (Nav.) 25, 2: dat mij mijn naam worde teruggegeven in het groote huis....
2) Een sprekend voorbeeld is Pyr. 131, waar honger en dorst als „dingen" worden genoemd: de schrik van W. is de honger, hij eet hem niet; de schrik van W. is de dorst, hij drinkt hem niet. Cf. ook VAN DER LEEUW, Godsvoorstellingen, 38.

onderscheid tusschen geestelijk en stoffelijk weet hij niet; dus ook niet van de voorstelling van de „ziel" als het geestelijke en van het „lichaam" als het stoffelijke deel van den mensch. Ook het geestelijke is voor hem in zekeren zin stoffelijk, zij het dan ook van een fijne stof, in den trant van een theosofisch „lichaam": astraal, etherisch, buddhisch.

Wanneer de Egyptenaar spreekt van de ka, de ba etc., dan kan men dat verstaan als „mehrere Seelen, d.h. zum Menschen gehörige Teile" [1]), mits men bedenkt, dat het alle eigenlijk stoffelijke dingen zijn, of beter: zij vormen, samen met het lichaam, de éene geestelijk-stoffelijke realiteit, die „mensch" heet.

FOUCART begint zijn beschrijving van het „(Egyptian) Body" [2]) dan ook aldus:

„What we understand by Body was to the Egyptians simply the last and heaviest of the material coverings which together form a human being. The flesh (jwf), in the sense of the sum of the physical elements that compose the human body, was neither of a different nature nor of a different texture from the other elements contained within and completing the person. All the elements possessed weight and were perceptible, though in varying degrees, and if on ordinary occasions they were not all visible and palpable, that was simply a circumstantial detail and not due to any essential difference. Magic often enabled men to see and handle these elements".

Maar niet alleen is de grens tusschen „geest" en „lichaam" niet te trekken, zooals wij dat doen, ook de onderscheidingen tusschen de verschillende deelen onderling zijn uiterst onduidelijk. Zoo worden de ka, de ba etc. niet alleen beurtelings in één adem genoemd met het lichaam, of met deelen daarvan, of zelfs met voorwerpen, maar zij komen ook meermalen voor in combinaties en worden dan onderling gecoördineerd, alsof het geheel gelijksoortige en gelijke grootheden gold.

1) PREUSS, Geistige Kultur der Naturvölker, 18, LÉVY-BRUHL, Fonctions, 88 v.
2) In E.R.E., vol II, 763 vv.

Enkele voorbeelden mogen dat bewijzen.

Pyr. 908:

P. is gezond met zijn vleesch...... P. leeft met zijn ka.

Pyr. 1869:

Gij hebt uw hart en uw ka, o W.

Elders heet het:

Uw ka heeft zijn aandeel met de goden,
uw mummie is ꜣ ẖ w onder de ꜣ ẖ w
uw lichaam is geplaatst in de D w ꜣ. t.[1]

Evenzoo de ba:

Uw ba leeft in den hemel bij Rê,
uw ka heeft zijn aandeel met de goden,
uw mummie is ꜣ ẖ w onder de ꜣ ẖ w[2].

Elders wordt de ś ẖ m erbij genoemd:

Gij zijt tevreden met uw lichaam,
gij waakt over uw ś ẖ m......
uw mond is voor u geopend, uw oogen zijn geopend;
geopend zijn voor u uw neus en uw ooren.[3]

Pyr. 338:

W. heeft het goed met zijn ka; W. leeft met zijn ka; zijn schort is op hem, zijn geesel en zijn schepter zijn in zijn hand.

En voor de bovengenoemde combinaties zie bijv.:

Pyr. 837:

Gij zijt rein, uw ka is rein, uw ba is rein, uw ś ẖ m is rein.

Pyr. 839:

Gij zijt rein, uw ka is rein, uw ś ẖ m en uw ba, die onder de ꜣ ẖ w zijn, zijn rein.

Pyr. 1559:

Zijn ś ẖ m is in hem, zijn ba is achter hem, zijn ś p d is op hem.

---

1) LIEBLEIN, Que Fleurisse, no. 5, 13 vv.
2) Ibid. no. 8, 2 vv.
3) Ibid. no. 15, 8 v.

Daar VAN DER LEEUW in zijn reeds genoemd Proefschrift[1] een duidelijke uiteenzetting gegeven heeft betreffende deze elementen en daarbij heeft aangetoond, dat zij alle min of meer onpersoonlijke, goddelijke krachten zijn, die het leven aan menschen en goden mogelijk maken, en alle kunnen worden gerekend onder onze godsdiensthistorische begrippen „mana", „levenskracht", „zielestof" te behooren, mag ik mij ervan ontslagen rekenen, hierop verder in te gaan, en naar genoemd werk verwijzen. Ons onderzoek zal zich dan verder bepalen tot de verhouding van deze elementen tegenover den naam.

Om dan te beginnen met een zeer voor de hand liggende overeenkomst: de ka, de ba, de ś ẖ m, etc. aan den eenen kant, en de naam aan den anderen kant zijn even onontbeerlijk om te kunnen leven. Van den doode wordt herhaaldelijk verzekerd, dat hij *leeft met zijn ka*, dat zijn ka *bij hem is*, of dat hij het goed heeft *met zijn ka*.[2] En dat heeft zijn goede reden: immers zonder dien ka zou hij niet kunnen bestaan, maar met dien ka is hij sterk en heeft levenskracht: gij vergaat niet, uw ka vergaat niet (Pyr. 149). Evenzoo kan de doode gerust zijn, wanneer zijn ba in zijn lichaam is, of bij hem is[3], en wànneer hij in het bezit is van zijn ś ẖ m[4].

Maar hetzelfde geldt ook van den naam.

Wij hebben boven reeds gezien, dat de doode zijn naam moet zien te behouden of terug te krijgen, omdat hij anders zal ondergaan. Maar àls men zijn naam heeft, dan bestaat daarvoor geen gevaar. En zoo wordt dan ook aan den doode verzekerd, dat hij *zelf* veilig is, omdat hij in het bezit is van zijn naam:

Pyr. 1812:

Hij sterft niet, zijn *naam* vergaat niet.

Pyr. 1372:

---

1) Godsvoorstellingen, 7—43.
2) Pyr. 338, 396, 582, 894, 2028.
3) Pyr. 753, 250, 799, 992, 1782, 1943, 2010.
4) Pyr. 753, 758, 857, 1669, 2010.

Er is geen kwaad voor u, noch voor uw n a a m op aarde.

In zulke uitspraken ligt niet alleen de parallelie van „naam" en „persoon" (waarover dadelijk meer), maar ook de gedachte, dat de naam een onmisbare levensvoorwaarde is, evenals de andere elementen.

De naam komt dan ook herhaaldelijk in de teksten voor als een grootheid, die min of meer gelijksoortig is aan den ka etc. Zoomin de Egyptenaar zich een levend wezen denken kan zonder ka, zoomin kan hij zich een wezen voorstellen zonder naam.

Zoo luidt de boven reeds ten deele geciteerde tekst van Pyr. 908 volledig:

P. is gezond met zijn vleesch. P. is gelukkig met zijn n a a m, P. leeft met zijn ka.

Of een ander voorbeeld:

Uw ka heeft zijn aandeel met de goden,
uw mummie is 3 ḫ w onder de 3 ḫ w,
uw naam is eeuwig op de aarde bij Geb. [1])

Of: Uw naam is eeuwig op de aarde bij Geb,
uw ka is goed in den mond der menschen. [2])

Of ook:

Uw ba leeft in den hemel bij Rê,
uw ka heeft zijn aandeel met de goden,
uw naam is eeuwig...... etc. [3])

Maar behalve deze plaatsen, waar de naam en andere elementen parallel worden gebruikt, zijn er vele, waar de naam en die andere deelen van den mensch promiscue gebruikt worden.

Zooals men machtig of 3 ḫ w is, wanneer men zijn ba bezit (bijv. Pyr. 1782: N. is 3 ḫ w door zijn ba (m b 3. f)), zoo is men ook sterk of machtig door den naam dien men draagt:

Gij verheft u tot het oog van Rê door uw naam (m r n. k). dien de goden u maakten. (Pyr. 1734).

1) LIEBLEIN, Que fleurisse, no. 1, 3 vv.
2) Ibid. no. 5, 5 v.
3) Ibid. no. 7, p. 4, 2 vv.; no. 8, 2 vv.

Het duidelijkst is dat promiscue gebruik waar te nemen in de verhouding van den naam en den ka.

a. „Uw ka" komt herhaaldelijk voor als aequivalent van „gij".

Gij vergaat niet, uw ka vergaat niet (Pyr. 149)
Gij zijt rein, uw ka is rein (Pyr. 837)
P. is m 3 ʿ-ḫ r w, hoera voor P.; hoera voor den ka van P. (Pyr. 354 v.)
P. is m 3 ʿ-ḫ r w, de ka van P. is m 3 ʿ-ḫ r w (Pyr. 929).

Op dezelfde wijze komt ook „de naam" voor als aequivalent van de persoon.

U w n a a m leeft op aarde, u w n a a m wordt oud op aarde; g ij vergaat niet, g ij zult niet worden vernietigd in eeuwigheid (Pyr. 764).

Of: P. leeft; o P. u w n a a m leeft als eerste der levenden (Pyr. 899).

Duidelijke taal spreekt ook een in het Doodenboek voorkomende variant:

m ij n n a a m is niet weggenomen, en:
i k ben niet weggenomen. [1])

En hetzelfde merken wij op bij eigennamen als R n-š n b: „de naam is gezond" [2]), R n. f-ʿ n ḫ: „zijn naam leeft" [3]). Zijn dit door de ouders gekozen, gunstige, d.i. heilaanbrengende namen, dan hebben wij hier een merkwaardige omschrijving van de persoon van het kind: als de n a a m gezond is, dan zal het kind vanzelf ook gezond zijn, en leven, want „zijn naam" = „hij". [4])

b. Wij kwamen al eerder de uitdrukking tegen: „dat ik

1) D. B. (Leps.) 149, 31 v.
2) Rec. Trav. XXXII, 144; L. D. (Uitg. N.-S.) IV, 54.
3) Rec. Trav. XXXII, 152, XXXIV, 88.
4) Zelfs al zou „R n" hier staan voor een onderdrukte godennaam, dan blijft het feit, dat het leven van den naam adaequaat wordt gedacht aan, en een representatie wezen kan van het leven van den drager. (Zie ook p. 126).

mij mijn naam moge herinneren in het huis des vuurs" [1] — in de Pyramidenteksten ontmoeten wij de uitdrukking:

Ik kom tot u, die zich de k a ' s h e r i n n e r t, opdat ge u W. herinnert (Pyr. 150).

De begrippen „ka" en „naam" liggen hier wel zeer dicht bij elkaar, en schijnen elkaar te dekken. Zoo ook in een uitdrukking als deze:

U w k a is goed in den mond der menschen. [2]

Hier is kennelijk gedacht aan de gewoonte, dat de overlevenden den doode moesten memoreeren; de sterke overeenkomst wordt duidelijk, wanneer wij denken aan het op de stèles herhaaldelijk voorkomende verzoek, dat de voorbijgangers den naam van den doode zullen uitspreken, hem daardoor het leven schenkend, of liever: zijn leven daardoor doende voortduren. (Zie daarvoor Hoofdst. III, 2 b.).

c. In later tijd worden „naam" en „ka" zelfs aequivalenten. Wordt de uitdrukking, die wij in de Pyramidenteksten dikwijls aantreffen: „(offers) voor den ka van N.N." [3] in de groote Abydos-inscriptie reeds een enkele maal gewijzigd in „offers voor den n a a m van N.N." (n r n n j.) [4] — in het Demotisch gebeurt dit zeer dikwijls. [5]

Een voorbeeld daarvan, waarop Dr. Boeser uit Leiden mijn aandacht vestigde, is dat van den demotisch-hieratischen Papyrus Rhind [6], waar wij lezen, dat „in het jaar 19, op den 26 Pachon van den koning...... [7], het een goede dag was van de geboorte van een goede vrouw in het huis van haar vader en moeder; haar naam was Tenu'at."

De laatste woorden van dezen zin worden door den hieratischen tekst gegeven als: T. was haar ka; de demotische tekst heeft: T. was haar n a a m. [8]

1) D.B. (Nav.) 25, 2 v. 2) Lieblein, Que fleurisse, no. 5, 5 v.
3) Pyr. 35, 582, 647 e.a. (n k ȝ n j.) 4) Abydos-inscr. 1. 93.
5) Brugsch, Aegyptologie 181. 6) Pl. 24, 1 vv.
7) De hierat. tekst geeft nog den naam Ptolemaeus.
8) Hierat: T. p w k ȝ. s; demot.: T. r n p ȝ es.

In denzelfden Papyrus komt het ka-teeken voor, gedetermineerd met de cartouche [1], — een vermenging van voorstellingen, die ook weer bewijst, hoe onduidelijk de grenzen tusschen naam en ka geworden waren, zoodat zij zelfs in elkaars plaats konden treden.

d. Naarmate iemand machtiger was, bezat hij meer ka's, en omgekeerd, naarmate hij meer ka's bezat, was hij machtiger [2]. Zoo heeft Rê zeven of veertien ka's. Maar ook de doode kan er meer dan een hebben:

de k a ' s van W. zijn achter hem (Pyr. 396).

Ook is er verschil tusschen den eenen en den anderen ka; de overstrooming Ageb wordt althans toegesproken met:

o gij, wiens ka g r o o t is (Pyr. 560).

Dit nu geldt ook van den naam. Niet alleen is iemand machtiger naarmate hij meer namen bezit, en wordt de grootheid van zijn macht tot uitdrukking gebracht in de veelheid zijner namen (Osiris de honderdnamige, Isis Myrionyme; de koning, met zijn uitgebreid namen-protocol), maar ook tusschen den eenen en den anderen naam is er verschil, gelijk al blijkt uit de moeite die Isis aanwendt om dien éénen, bepaalden naam van Rê te weten te komen. Noch Rê's andere namen, noch die van andere goden, laat staan van menschen, hebben die groote macht, die in zijn geheimen naam besloten ligt. [3]).

e. Nog een laatste overeenkomst zien wij tusschen den naam en den ka.

Wanneer de Egyptenaar het nauwe verband, de eenheid tusschen twee personen wilde uitdrukken, dan kon hij dat o.m. doen door de formule: A is de ka van B. Zoo meermalen in de Pyramidenteksten.

1) Cf. de Rougé, Chrestomatie II, 61; Sphinx I, 109.
2) van der Leeuw, Godsvoorstellingen, 8.
3) Voor veelnamigheid der goden zie o.a.: Hirzel, Name 17 vv.; Goldziher in Or. Stud. Nöldeke gew. I, 316. Plutarchus, de Is. et Os. c. 53; zie ook beneden, p. 62, 69.

Horus beschermde u; gij werd zijn ka. (Pyr. 1832). Geb heeft u uw beide oogen gegeven, opdat gij tevreden zijt...... Osiris N. gij zijt zijn ka. (Pyr. 102). Horus komt, hij herkent u; hij heeft Set voor u verslagen (en) gebonden; gij zijt zijn ka (Pyr. 587).

Wanneer men de ka van een god is, of nog beter, de ka van alle goden (Pyr. 1609, 1623, 1631) dan beteekent dat, dat men één is met dien god, dat men deel heeft aan één en hetzelfde levensprincipe; ook, dat men macht heeft over dien god, in één woord, dat men volkomen veilig is en niets behoeft te vreezen. [1])

En ook dit vinden wij bij den naam terug.

Wanneer de doode een of liefst meer goden-namen assumeert en in de onderwereld verkondigt: „ik ben Osiris", „ik ben Thot", dan wordt hij daardoor die godheid, want het mana, dat in den naam zit, maakt hem Osiris of Thot. [2]) Dat de doode in de Pyramidenteksten doorgaans wordt aangeduid met Osiris N.N. heeft dezelfde bedoeling: hij is op grond van dien naam Osiris (cf. p. 111 v.v.).

Zoo kan de doode dus zegevierend zeggen, dat de wachters van de Dwꜣ.t zich voor hem in acht moeten nemen, evenals de lieden van de veerboot etc., omdat hij „Amon-Rê is bij zijn opgaan, Atum bij zijn ter ruste gaan, Osiris, Heer van het Westen, de groote god, Heer van Abydos." [3])

Het ka-zijn van den een of anderen god, en het aannemen van den naam van dien god, hebben dus hetzelfde resultaat: men krijgt daardoor deel aan het goddelijk mana.

Deze gegevens staan ons toe het volgende vast te stellen: de naam is een dergelijk deel van den persoon als de boven behandelde „mana-eenheden" (ka, ba, śḫm e.a.), die nu eens meer persoonlijk, dan weer meer onpersoonlijk, nu eens meer, dan weer minder zelfstandig gedacht worden, en deel uitmaken

1) Cf. ook VAN DER LEEUW. Godsvoorstellingen, 15 v.
2) D.B. passim; BAILLET, Idées morales, 90; Ae.Z. 1869, 5.
3) Pap. Turin, pl. 143, 2 vv.; cf. LIEBLEIN, Que Fleurisse, no. 7, p. 1, 2 vv.; no. 10; no. 11; no. 16, col. 1, 1–9.

van één geestelijk-stoffelijke werkelijkheid, waarin de grens tusschen deze meer geestelijke vermogens en de grovere bestanddeelen als hoofd, armen, beenen, etc. zeer vloeiend is.

Zooals nu eens de ka, dan weer de ba, dan weer het hart beurtelings kunnen worden beschouwd als het wezen van den mensch, zoo kan op zijn beurt ook de naam als zoodanig worden beschouwd, omdat hij, Westersch uitgedrukt, evenals die andere elementen, de in den mensch wonende levenskracht op een bepaalde wijze, en naar een bepaalden kant manifesteert. [1]).

De naam is in waarheid „mana", maar mana op een bepaalde wijze verconcretiseerd, d.i. tot een „ding", een lichaamsdeel geworden, juist zooals de ka „mana" is en tot een „ding" is verconcretiseerd.

Om tweeërlei reden is dit belangrijk.

Ten eerste, omdat het goed verstaan van de Egyptische beschouwing van den naam als een ding noodwendig is voor het begrijpen van de eigenaardige speculaties en practijken, die wij bij dit volk met betrekking tot den naam vinden.

Ten tweede, omdat hier een sterke overeenkomst openbaar wordt tusschen de oude Egyptenaren en de primitieven. Bij de laatsten toch vinden wij dezelfde gedachte, die wij boven hebben weergegeven, dat de naam een deel is van de persoon, en ten nauwste in verband staat met de zielestof, de levenskracht, het mana van den drager. Ook daar vinden wij geen scherpe onderscheidingen tusschen geest en stof; tusschen ziel en lichaam, tusschen het mana in speeksel en haren, en dat in den naam. Evenals in oud-Egypte staat alles op één lijn; alles heeft deel aan één realiteit. [2])

1) Hier is het slechts te doen om de overeenkomst van den naam met de andere deelen van den mensch; de nadere uitwerking van de wijze, waarop het mana van den naam zich openbaart, blijve bewaard tot Hoofdst. III, waar over den naam als machtsmiddel gehandeld wordt.

2) Het is niet noodig, reeds hier uitvoerig daarop in te gaan, aangezien de volgende hoofdstukken, die de beschouwing van den naam meer in onderdeelen zullen behandelen, vanzelf dit punt weer ter sprake zullen brengen. Ter staving van het bovengezegde verwijs ik voorloopig naar ANDREE, Par. 179 v.; FRAZER, Taboo, 320 vv.; E.R.E. IX, s.v. (Primitive) Names; KRUYT, Med. N.Z.G. 42 (1898) 61 vv

TWEEDE HOOFDSTUK

DE NAAM ALS WOORD EN FORMULE

1. *Het gesproken woord.*

Staat het dus vast, dat de naam in het oude Egypte als een „lichaamsdeel" werd beschouwd, dan rijst de vraag, *hoe* men tot die merkwaardige voorstelling gekomen is, m.a.w. *hoe* de naam een „lichaamsdeel" worden *kon*.

Bij het antwoord op deze vraag kunnen wij ook weder uitgaan van de legende van Rê en Isis. Na de noodlottige beet zegt Rê onder meer:

> Mijn vader *bedacht* mijn naam.........
> mijn vader en mijn moeder hebben mij mijn naam *gezegd*, en hij bleef verborgen in mijn lichaam sinds mijne geboorte.

De naam is dus *gedacht* en *gesproken*; d.w.z. de naam is een *woord* en dat woord is in Rê's lichaam gelegd.

Wij staan hier opnieuw voor een voorstelling, die sterk verschilt van de onze. Voor ons bewustzijn is een woord niet anders dan een klank, die terstond na het uitspreken vervliegt en geen verder voortbestaan heeft (behalve dan als gedachte, in het bewustzijn van den spreker en den hoorder). Maar in het milieu, waarin genoemde godenlegende ons brengt, beteekende een woord blijkbaar iets meer.

Inderdaad hebben de oude cultuurvolken, evenals de primitieven, hieromtrent een andere opvatting dan wij, en wel, omdat zij *een gansch andere wereldbeschouwing hebben*.[1])

Voor hen is de mensch, evenals elk levend wezen, bezield

1) Waarmede natuurlijk niet gezegd is, dat de wereldbeschouwingen van die beide groepen onderling *geheel* en in *alle* opzichten overeenstemmen.

met een bepaalde kracht of bepaalde krachten. Dit mana (kortheidshalve zullen wij deze uitdrukking verder gebruiken) kan onder bepaalde omstandigheden naar buiten treden en op verschillende wijze werkzaam worden. Alles wat op een of andere manier behoort bij een persoon (met hem in contact komt of deel van hem uitmaakt) heeft deel aan zijn mana: zijn kleeren, zijn wapens, zijn haren, zijn nagels, zijn speeksel etc. [1])
En niet alleen deze, maar ook zijn stem en zijn woord.

De stem en het woord zijn daarom voor het bewustzijn van die volken *dingen* [2]), waarmee men magisch opereeren kan; zij zijn bij hun uittreden uit den mond een *substantie*, met een *eigen, objectief bestaan*, wel onzichtbaar, maar daarom niet minder werkelijk dan andere „afscheidingen" uit het lichaam als tranen, zweet en speeksel.

Wanneer het woord is uitgesproken, dan „kristalliseert" het zich, zouden wij kunnen zeggen; het is dan een *ding in de ruimte geworden*, dat zijn bestaan in die ruimte terdege doet gevoelen.

Om te beginnen met enkele voorbeelden uit de wereld der primitieven: als de Indonesiër zijn vijand schade wil doen, dan zal hij bijv. een vloekwoord uitspreken in de richting van diens woning en dat vloekwoord *kan* zijn doel niet missen. [3])
Wanneer de Toradja bij zijn rijstoogst geen regen kan gebruiken, maar wel wat wind om hem koelte toe te waaien, dan zingt hij een lied van den volgenden inhoud:

> Regen, val niet naar benêen,
> Trek maar om de bergen heen;
> Regen, wil niet tot ons komen,

1) Kruyt, Animisme, 30, 53, 68 vv. en passim.
2) Lévy-Bruhl, Fonctions Hoofdst. IV, wil de macht van het woord afleiden uit het concrete karakter van de primitieve taal; spreken is vlgs. hem een „teekenen met den mond": het woord zou dus een beeld zijn van het daardoor aangeduide, en als zoodanig deelhebben aan het mana van dat aangeduide object. Er lijkt mij aanleiding genoeg te bestaan, om het woord althans ook in verband te brengen met het mana van den spreker.
3) Kruyt, Anim. 32, 42, etc.

Wil maar elders nederstroomen.
Wind, waar blijft ge toch vandaag!
Alle blaad'ren hangen laag;
Wind, waai ons eens krachtig tegen,
Dat de blaad'ren zich bewegen. [1])

Die w o o r d e n zullen maken, dat de wensch wordt vervuld; want dit wordt wel in vroolijke stemming gezongen, zoo teekent onze berichtgever hierbij aan, „maar de bedoeling is wel degelijk het r o e p e n van den wind en het v e r d r ij v e n van den regen."

Nog één voorbeeld wil ik hieraan toevoegen: Een zeer kwaadaardige geest, waaraan het geloof in Indonesië zeer verbreid is, is de zgn. Pontianak, d.i. de ziel van een in het kraambed gestorven vrouw, die zich over haar ongeluk wreken wil op de levenden, en vooral op de zwangere vrouwen. Wil men nu zijn gezin beschermen tegen haar bezoek, dan kan men dat doen door aan den ingang van de woning een bos dorens op te hangen, opdat de pontianak met haar haren daarin verward raken en dus onschadelijk worden zal, maar men kan ook volstaan met het u i t s p r e k e n v a n h e t w o o r d „d o r e n s", e n h e t e f f e c t z a l e r n i e t m i n d e r o m z ij n. [2])

Door het uitspreken is het woord-mana gekristalliseerd tot een d i n g, dat de pontianak zal tegenhouden.

En hetzelfde merken wij op ten opzichte van de stem. Het is bekend, dat de uitwerking van een formule, een tooverspreuk, ten deele afhangt van de juiste intonatie en voordracht (vgl. het woord „carmen" — in het Engelsch: charm, chanting, — dat de beteekenis kreeg van: bezwering). De primitieven lokken of verdrijven, alnaar noodig is, geesten en demonen, roepen regen op en bezweren hem door fluiten en schreeuwen, dus door het enkele stemgeluid. [3]) Vaak vinden wij de voorstelling, dat

1) Adriani, Anim. Heidend., 23.
2) Kruyt, Anim., 119.
3) Lang, Custom and Myth, 43; Dieterich, Mithraslit., 40.

in bepaalde gevallen tegenover goden en demonen òf luid roepen, of juist fluisteren macht over hen geeft. [1])

Dat ook de oude cultuurvolken het woord en de stem beschouwden als d i n g e n, blijkt al dadelijk in het Oude Testament. Een verhaal als dat uit Gen. 27 is hiervoor instructief. Jacob heeft Ezau den eerstgeboortezegen ontfutseld, en als de laatste aan zijn vader vraagt of hij niet gezegend worden kan, dan antwoordt Izaak, dat de eerste zegenspreuk reeds uitgesproken is en niet meer teruggeroepen worden kan; het eenmaal uitgesproken woord m o e t zijn loop hebben, maar wel kan hij Ezau een a n d e r zegen-woord geven. De zegenspreuk van den vader blijkt te worden beschouwd als een reëel ding, dat de zoon meeneemt op zijn levensweg.

En evenzoo is het gesteld met de vloekformule; als Balak gezanten naar Bileam zendt, met het verzoek, om het volk Israël te komen vervloeken, dan meent hij dat dat volk daardoor werkelijk onschadelijk kan worden gemaakt. En wanneer hij hoort, dat Bileam zegent in plaats van vloekt, dan roept hij: wat hebt ge gedaan? Nu zal dat volk gezegend zijn in plaats van vervloekt! M.a.w.: door uw zegenspreuk hebt gij het nog sterker gemaakt, dan het reeds was. (Num. 22—24). [2])

Natuurlijk heeft Gods woord nog meer macht dan dat der menschen: Hij heeft een gansche wereld geschapen door zijn spreken (Ps. 33, 6); ja, zijn stem alleen (waarvan de donder een gewone hypostaze was), kan zegen en onheil brengen. (Ps. 29; Deut. 5, 25).

In de Assyrische litteratuur vinden wij plaatsen, waar met zooveel woorden wordt gezegd, dat het woord een d i n g is, dat op den mensch afkomt: een „mana-condensatie" in optima forma.

......dat booze woorden niet naderen, dat ze mij niet naderbij komen. [3])

1) A.R.W. IX (1906) 185 vv.; cf. Ilias A 450; G 275; Z 301.
2) Ook Jezus geneest verschillende malen zieken door zijn w o o r d, cf Matth. 8, 3, 8; 9, 6; 15, 28.
3) Maklu V, 14 :.. a m a t l i m u t t i m l a i-ṭ i-ḫ a-a l a i-ḳ a r-r u-b i i a š i.

Of: ......een booze vloek heeft als een demon den mensch overvallen. 1)

Elders 2) wordt gesproken van de „w o o r d e n uwer tooverij" als van een onheilbrengend iets.

In de Adapamythe z e g t Adapa, uit toorn over een storm, die zijn schip doet vergaan, dat hij de vleugels van den Zuidenwind breken zal; en door zijn w o o r d e n z ij n ze gebroken. 3)

Niet alleen het woord 4), — ook de s t e m is in Babel een reëel ding, dat macht uitoefenen kan. Zoo wordt van den god Ramman gezegd, dat „zijn s t e m weldadig is" 5), en omgekeerd van een demon, dat „zijn s t e m den mensch met vergif besprenkelt" 6).

Natuurlijk geldt ook in Babel, dat men de formules, die men gebruikt bij de bezweringen, r i t e reciteert; de uitdrukking voor reciteeren („š i p t a m a n û"), duidt een bepaalde wijze van intonatie en „chanting" aan. 7) Het komt daarbij niet alleen aan op het rythme, maar ook op de qualiteit van de stem: de formules van de toovenaars hebben mede daardoor macht, omdat zij worden „gefluisterd" (ṣ a p a r u) 8).

---

1) Šurpu V, 1 vv.

2) Maklu III, 58 (a m a t i p š i k i): cf III, 89: „wie zijt gij, toovenares, in wier binnenste het woord van mijn ongeluk woont, op wier tong mijn verderf wordt gewekt." Een aanwijzing voor de macht van het woord geeft wellicht ook het feit, dat de term voor bezwering (š i p t u) ideografisch wordt weergegeven met INIM-INIM, „woorden"; cf. DELITZSCH, Wörterb., s.v.

3) Adapamythe II, 4 vv. (Tekst en vert. bij SCHEIL, Rec. Trac. XX, 4 vv.)

4) Een etymologische aanwijzing voor de „dinglichkeit" van het woord is, dat a m â t u zoowel „woord" als „ding", „zaak", kan beteekenen; „iets slechts" = a m a t l i m u t t i m; „deze geschiedenis" - a m â t e a n n â t e, etc. cf. DELITZSCH, Wörterb. 81 b; en het hebr. d a b a r, d e b a r i m, Gen. 15, 1; I Kon. 14, 29; 15, 5.

5) FOSSEY, Magie 203: š a r i g i m ṣ u t a-a-b u.

6) Ibid. 253: r i g i m š u i m t u a m e l i-s a l-l a ḫ.

7) ZIMMERN, B.B.R., 123, 17; 125, 22; 125, 22; 127, 36; SCHRANK, Sühnriten, 23; K.A.T. 604.

8) Maklu II, 18, 68, 91; MUSS-ARNOLD, Wörterb. 885 b.

Zoo beschouwden dus de oude cultuurvolken, evenzeer als de primitieven, woord en stem als realiteiten, als mana-openbaringen, die, eenmaal tot uiting gebracht, grooten invloed oefenen op de buitenwereld zoowel ten goede als ten kwade. 1)

Ook de oude Egyptenaren deden dat.

Om met de stem te beginnen, wijs ik allereerst op de veelomstreden uitdrukking m 3 ʿ - ḫ r w, die wij vooral dikwijls aantreffen in verband met het doodengericht: de doode draagt constant het epitheton m 3 ʿ - ḫ r w, „recht van stem". Toch komt deze uitdrukking ook voor achter den naam van levenden en is dan blijkbaar als eeretitel bedoeld voor koningen, priesters en hooge ambtenaren 2). Het schijnt een term te wezen, ontleend aan de rechtspraak evenals het causatief: š m 3 ʿ - ḫ r w 3).

Zoo schrijft een ambtenaar uit de 18e dynastie:

> Mijn schrijfstift maakte mij bekend, zij heeft „mijn stem recht gemaakt" in de rechtszaal. 4)

De Pyramidenteksten doen ons die juridische beteekenis nog zien in hun zinspelingen op het proces dat tegen Horus en Osiris werd gevoerd betreffende de wettige geboorte van Horus. Zoo bijv. Pyr. 316:

> Horus is deze W., erfgenaam zijns vaders...... hij verlangt dat zijn stem recht zij over wat hij deed.

De bedoeling is hier duidelijk: als Horus' onschuld is gebleken en zijn geboorte erkend, dan is hij m 3 ʿ - ḫ r w: „recht van stem", of, zooals wij beter kunnen vertalen: „gerechtvaardigd".

In overeenstemming hiermee is de rol, die Thot speelt als

---

1) Verdere voorbeelden uit allerlei tijden en volken o.a. bij: W. CALAND, Alt-Ind. Zauberrit., 14, 13, 25 vv. 55, 84, 107, 133 etc.; CLODD, Magic, 157, 223; FRAZER, Taboo, 392-418; Korrbl. Anthr. 1896, 107 vv.; GOLDZIHER, Or. Stud. Nöldeke gew. I, 304 vv.; Tijdschr. N. I. LX, 1-44; BLAU, Altjüd. Zauberw. 61 vv.; 78, 85; LAISTNER, Rätsel der Sphinx I, 50 vv.

2) MASPERO, Etudes I, 107; MORET, Rituel 152 vv; Mystères 136.

3) VAN DER LEEUW, Godsvoorstellingen 103 vv.

4) Urk. IV. 119, cf. 127.

de advocaat der dooden: de ś m 3ʿ - ḫ r w „hij die recht van stem maakt". Door zijn kennis weet hij de rechte woorden te vinden; hij is iemand die „spreken kan", en dus voor zijn cliënt weet te pleiten. In het Doodenboek heet het van hem: [1])

> Ik ben Thot, de heer der waarheid, die hen, die zonder stem zijn, recht van stem maak.

Hij is dus degene, die pleit in hun plaats, zooals hij ook gepleit heeft voor Osiris.

Zoo kan een doode bidden:

> O Thot, maak mijn stem recht...... tegenover mijn vijanden, zooals gij Osiris' stem recht maakt voor de godenvergadering [2]).

En even verder in denzelfden tekst wordt gesproken van „den nacht, waarin men Horus, den zoon van Isis, den zoon van Osiris, m 3ʿ - ḫ r w maakt voor de vergadering der groote goden. [3])

De uitdrukking „recht van stem" wordt hoe langer hoe meer, naar het schijnt, een staande term om de dooden aan te duiden. Behalve het daardoor ontstaande „formulier-gebruik" (VAN DER LEEUW) van dezen term valt ook op het meer en meer magisch karakter ervan. Het is op zichzelf al merkwaardig, dat hier de *stem* wordt genoemd en niet het *woord*. Deze eigenaardigheid, waarop reeds MASPERO heeft gewezen, doet ons naast de juridische, een magische beteekenis vermoeden: het komt blijkbaar zoozeer niet aan op logisch redeneeren, maar bovenal op het *rite* reciteeren der formules; de stem is het, die de formule levend maakt en zonder de stem is de formule dood. [4])

De gevolgen van het recht-van-stem-zijn reiken dan ook veel verder dan alleen juridische vrijspraak. Het geeft de facto overwinning over de vijanden, ontkoming aan alle gevaren,

1) D. B. (Nav.) 183, 42 v.
2) LIEBLEIN, Que fleurisse, no. 7, p. 2, 4 v.
3) Ibid l. 10.
4) Cf. MASPERO, Etudes I, 95 vv.; II, 373 v.

macht over allerlei omstandigheden en wezens, omdat men „gewapend" is met een stem, die „recht", d.w.z. *machtig* is. [1])

Zoo bijv. Pyr. 1041 v.:

> N. is een van deze groote vergadering, eertijds in Inw geboren, (goden) die niet worden gegrepen voor den koning, die niet worden gevangen voor de vorsten, die niet worden gestraft (?), die niet worden verwijderd (?) *wegens hun stem* (n ḫ r w. ś n). Het is deze N. die niet wordt gestraft (?), die niet wordt gegrepen voor den koning, noch gevangen voor de vorsten; zijn vijanden zijn niet recht van stem over hem.

Ondanks de niet geheel duidelijke verba, die hier worden gebezigd, is de bedoeling toch wel te verstaan. Zoowel de eerstgenoemde goden, als de doode zijn veilig *doordat hun stem recht is*; de vijanden bezitten die rechte stem niet en zijn daarom machteloos.

Het m 3ʿ - ḫ r w-zijn is vooral ook een eigenschap van de goden; hun stem is n.l. bij uitnemendheid machtig om allerlei tot stand te brengen: zij heeft scheppende, bewarende, maar ook vernietigende kracht.

In een Amonhymne heet het: [2])

> Hij uitte een kreet (lett.: hij schreeuwde, kakelde een kreet), als de groote kakelaar, op de plaats waar (?) hij schiep, alleen zijnde; hij begon te spreken in de stilte; opende alle oogen en deed ze zien; begon te roepen, terwijl de aarde stil was;
> zijn gebrul verspreidde zich (ging rond); geen ander had hij bij zich, toen hij het zijnde voortbracht, en hun het leven gaf.

De kreet van den demiurg heeft dus den kosmos tot aanzijn

1) Cf. ook MORET, Rituel 152 vv., die uitgaat van m 3ʿ. t als „réalité", en m 3ʿ-ḫ r w dan ook verklaren wil als „réaliser la voix"; ook waar men niet in alles met hem mee kan gaan, is dit toch juist in zijn opvatting, dat bedoelde uitdrukking een goeddeels magische beteekenis heeft.
2) GARDINER, Hymns to Amon from a Leyden Papyrus, Ae.Z. 1905, 31.

geroepen, een gedachte, die wij telkens terugvinden in de teksten. Ptah opent zijn mond en de beide deelen van Egypte komen eruit [1]; Chnum en Ḥ ḳ t zijn uit Rê's mond ontsproten [2]; Thot schept door te lachen, waardoor het stemgeluid vrijkomt [3]).

De stem vermag wonderen te doen:

> De schitterenden vallen van den berg der heerlijkheid in het Oosten des hemels, op de stem van Nut [4]).

Maar zij kan ook vernietigen; de boven reeds genoemde Amonhymne bezingt de macht van Amon's stem op de volgende wijze:

> Door de (= zijn) stem zijn zijn vijanden er niet meer! [5])
> De aarde begint te beven, wanneer hij zijn stem uitzendt [6]).

Het ligt dan voor de hand, dat epitheta, als wij bijv. vinden in D.B. 144, waar van enkele der portiers, die de toegangspoort tot het paleis van Osiris bewaken, wordt gezegd, dat zij een „sterke" of een „luide" of een „groote" stem hebben, door de Egyptenaren zeer reëel werden opgevat. Dat blijkt ook reeds uit de omgeving waarin zij staan: temidden van andere epitheta van dreigende en schrikaanjagende beteekenis. [7]) De stem is een „ding" naast andere dingen, even werkelijk als bijv. een traan, die uit het oog vloeit, en zoo kunnen dan ook op één lijn naast elkaar liggen: het scheppen door een sexueelen actus, door „vormen" uit leem, door het naar buiten brengen van de stem, en door het woord, waarover wij nu hebben te handelen.

Ook het woord heeft scheppende, bewarende, zegenende en verwoestende macht.

---

1) Brugsch, Rel. u. Myth., 510.
2) Louvre C. 3, 15 v.
3) Maspero, Etudes II, 373 vv.
4) D. B. 133 (Nav. dl. II, 342).
5) Ae. Z. 1905, 23: m ḫ r w n n ḫ f t j w. f.
6) Ae. Z. 1905, 25.
7) D. B. 144 (Naville dl. II, 369).

In de Abydosinscriptie wordt de koning genoemd [1]):

> Heer der offeranden...... wiens w o o r d (m d w. t. f) d e s p ij z e n s c h e pt,

en een regel verder:

> onze koning, onze heer, onze zon, — Atum leeft v a n h e t w o o r d zijns monds [2]).

Een ander bewijs voor deze scheppende macht zijn de formules op statuen en stèles, waarin de doode vraagt dat de voorbijgangers offers voor hem zullen s p r e k e n.

Op een statue van een beambte onder Psamtik I lezen wij [3]):

> O al gij priesters, edelen, schrijvers, die binnentreedt om dagelijks in den tempel van Edfu te offeren, s p r e e k voor mij het „n ś w t d j ḥ t p": duizend brooden, duizend kruiken bier, ossen en ganzen, en alle dingen waar een god van leeft, voor den ka van N.N.

Op een Petersburgsche stèle heet het [4]):

> O gij levenden op aarde, die deze stèle voorbij gaat, z e g t (ḏ d . ṯ n): „duizend spijs- en drankoffers, stieren, ganzen en alle zaken, op deze stèle genoemd".

Het woord van de voorbijgangers s c h e p t dus de spijzen, waaraan de doode behoefte heeft. Dit uitspreken van wat op de stèles was genoemd was voor den Egyptenaar een middel tot doodenverzorging, even goed en even reëel als het meegeven van gaven in het graf, of van de afbeeldingen dier gaven (waarop wij nog terug komen bij het „geschreven woord").

Nu kunnen wij ook verstaan, waarom van een machtig man zelfs kan worden gezegd:

> Wat hij s p r e e k t, dat ontstaat (j r j. t w) en dadelijk wordt het werkelijkheid (ḫ p r), zooals wat uitgaat uit den mond der goden. [5])

---

1) Abydos-inscr., l. 38. ṣ ḫ p r m d w . t. f ḏ f 3 w.
2) Ibid. l. 39: ʿn ḫ Itm ḥ r m d w. t m r 3 f.
3) Ae.Z. 1907, 45.
4) Lieblein, Denkmaeler, no. 32, cf no. 40; L.D. Erg. band pl. 15 en 16 (Uitg. N.-S.).
5) Louvre C 26, 7 v. (bij Moret, Rituel, 164).

Wat de macht van het woord betreft, zijn de menschen eigenlijk aan de goden gelijk; er is geen principieel, maar hoogstens een gradueel onderscheid zooals er dat ook is tusschen de menschen zelf. En zelfs dat gradueele onderscheid tusschen goden en menschen kan in bepaalde gevallen wegvallen; de priester, die zich, aan het begin van den dienst in het heiligdom, identificeert met de godheid, ontvangt eo ipso goddelijke macht; zijn daden en zijn woorden zijn goddelijk. [1])

Hoe dat uitgaan uit den mond der goden, dus de scheppende macht van het woord, is te verstaan, leert ons een oude tekst, afkomstig van de memfitische theologen. [2])

Deze tekst heeft de bedoeling, Ptah, den god van Memfis, in het middelpunt van den godencyclus te plaatsen en de andere goden te doen beschouwen als zijn verschijningsvormen. De wijze waarop dat geschiedt en de daaraan vastgeknoopte beschouwingen zijn ook voor ons doel zeer leerzaam.

De auteur begint met de Enneas te herleiden tot Atum en acht „vormen van Ptah", die dan worden opgesomd; een van deze acht heet: „hij die werd tot hart en tong als deel van Atum, — dat is de groote Ptah".

Dan gaat de tekst voort:

> Hij (schiep) alle goden en hun ka's, en was in dit hart en in deze tong...... Thot ontstond daaruit (n.l. uit het hart) en Horus ontstond daaruit (n.l. uit de tong), uit Ptah (?).
>
> De „machtige van hart en tong" [3]) ontstond uit (hen ?) Hij is het voornaamste van elk lichaam, en hij is het voornaamste van elke tong van alle goden, alle menschen, alle dieren, alle reptielen, die leven doordat hij denkt en uitspreekt wat hij wil......
>
> Het hart is het, dat ieder besluit doet uitgaan, maar

1) Cf. MORET, Rituel 28 en passim.
2) ERMAN, Ein Denkmal Memphitischer Theologie, Sitz. Ber. Berl. Ak. 1911, 916 vv.
3) D.i. de „Intelligenz", ERMAN, l.c. 937.

> de tong is het, die herhaalt, wat door het hart is gedacht. Hij (de machtige van hart en tong) schiep alle goden; Atum zoowel als zijn Enneas, en elke goddelijke uitspraak ontstond door wat het hart dacht en door wat de tong beval.
>
> Hij is het, die de ka's maakte, en de ḥmwś.t (deed ontstaan); die alle spijzen en alle offeranden door dit zijn woord maakte; die alles maakte wat geliefd is en wat verafschuwd wordt; hij is het die het leven gaf aan den vreedzame en den dood aan den misdadiger. Hij is het die elk werk maakte en alle handwerkskunst; de voeten gingen en alle ledematen bewogen zich, toen hij beval, wat in het hart was gedacht, wat uitging van de tong — (zoo) werden al deze dingen gemaakt (?).

Alles wat bestaat dankt dus volgens dezen tekst zijn ontstaan aan het woord. De „Intelligenz" werkt door *hart* en *tong*, d.i. door *gedachte* en *woord*. Het denken schept dus niet alleen; *het woord moet er bij komen, want alleen zóó komt het gedachte tot uiting.* Westersch uitgedrukt, kunnen wij zeggen: *door het denken komt iets potentiëel tot aanzijn, maar wanneer de tong het naar buiten gebracht heeft, dan krijgt het actueel bestaan, want dan komt het mana vrij en kan zich „kristalliseeren".*

Het denken is trouwens eigenlijk ook *spreken*; n.l. een „parler en dedans", een „discours interne" [1]), getuige het determinatief bij k ꜣ j. [2]) Maar voldoende om te scheppen is het denken toch niet: de ouders van Rê denken niet alleen zijn naam, maar zooals er uitdrukkelijk bij wordt vermeld, hebben zij dien naam ook gesproken, en daardoor is het pas

1) Cf. MASPERO, Rec. Trav. XXIV 171; MORET, Mystères, 123.
2) De semietische volken hebben dezelfde voorstelling van het denken: cf. het hebr.: אמר (בְּלִבּוֹ) ; הגה (eig. = murmelen) en het assyr: אמה, DELITZSCH, Wörterbuch 81a!

een ding geworden dat in Rê's lichaam kan worden neergelegd. [1])
Op het spreken komt het dus aan.

Zoo is ook aan de wereld het aanzijn gegeven, althans volgens een bepaalden theologischen gedachtengang in het oude Egypte.

Van Amon-Rê wordt gezegd [2]) :

Toen hij s p r a k ontstonden de goden,

of elders :

Hij heeft zijn gestalten g e s p r o k e n [3]).

Weer elders zegt hij van zichzelven :

Ik heb alle ka's geschapen m e t w a t i s u i t g e g a a n u i t m ij n m o n d, toen er nog geen hemel en geen aarde waren [4]).

Dat de doode in het hiernamaals o.a. de macht krijgt om te „bevelen' (w ḏ ; w ḏ m d w), zooals wij dat meermalen in de Pyramidenteksten lezen [5]), beteekent dan ook, dat hij goddelijke macht krijgt : zijn woord is wet ; wat hij spreekt, dat geschiedt.

Niet alleen het woord, maar ook het woordencomplex, de s p r e u k, de f o r m u l e, heeft scheppende kracht. Bij de weinig analyseerende beschouwingswijze der ouden spreekt het wel vanzelf, dat de magische kracht van woord en stem ook overgaat op wat door woord en stem wordt voortgebracht : de formule, en dat deze ternauwernood van die beide wordt onderscheiden.

De twee grootste en bekendste formule-verzamelingen zijn de Pyramidenteksten en het Doodenboek ; beide zijn een aan-

1) Reeds boven zeide ik, dat het woord een even reëele afscheiding uit het lichaam is, als bijv. een traan. De Egyptische teksten kennen dan ook het „schreien" evenzeer als scheppende functie als het „spreken" ; cf. Hymne à Amon-Ra (Grébaut, 1875, pl6, 3) : „de menschen zijn uit zijn oogen uitgegaan; de goden ontstonden op zijn mond". Mogelijk is er verband tusschen r m j. t : traan en r m ṯ : mensch ; cf nog : Moret, Mystères 118 ; Rituel, 154 v.

2) Grébaut, Hymne, pl. 4, 1 v. : w ḏ m d w ḫ p r w n t r w.

3) Ae.Z. 1905, 32 ; ḏ d. f k j w. f ; cf 38.

4) Budge, Pap. of Nesiamsou, Archaeologia, II, 2, (1890) 539.

5) Pyr. 134, 218, 251, 173, 866, 871 etc. ; cf Moret, Mystères, 117

eenschakeling van „ s p r e u k e n ", (r 3), die den doode alles zullen geven, wat hij noodig heeft voor het leven hiernamaals : zich vrij te kunnen bewegen, de beschikking over zijn ledematen, voedsel, een koele dronk, overwinning over gevaren en vijanden, rechtvaardiging voor zijn rechters etc. ; want de formule werkt ex opere operato [1]). Reeds de opschriften van de „hoofdstukken" van het D.B. bewijzen dat : wij vinden daar een „s p r e u k van het uitgaan bij dag" (C. 17), een „s p r e u k van het teruggeven van het hart" (C. 26), een „s p r e u k van het brengen van de boot in het dooden rijk door N.N." (C. 99), etc. Evenzoo begint elk „hoofdstuk" van de Pyramidenteksten met : „t e s p r e k e n" (ḏ d m d w), waarop dan de formule volgt, die het gewenschte resultaat brengen zal.

Deze formules werden gesproken, maar behielden hun macht ook, wanneer men ze van buiten had geleerd, en in geschreven toestand. Het spreken was echter primair. Want al werden deze doodenteksten geschreven op de sarcofaag, of op de wanden van de grafkamer, en werkten reeds alleen door hun aanwezigheid daar, — het feit, dat er voortdurend sprake is van reciteeren (ḏ d m d w), bewijst, dat zij tenminste in de oudste tijden werden opgezegd.

Zoo luidt het einde van D.B. 17, in de recensie van het Oude Rijk (cf. Urk. V, 95) :

Reciteert iemand deze spreuk, zoo gaat hij in in het Westen, nadat hij is uitgegaan......

En in de recensie van het Nieuwe Rijk (cf. D.B. 18, 36 vv.) :

Ieder echter, die haar (deze spreuk) dagelijks voor zich (ḥ r. f) leest, dien gaat het goed op aarde, daar hij uit ieder vuur uitgaat ; geen kwaad is er, dat hem bereikt ; het is iets werkelijk zeer beproefds, vele malen ; ik heb het gezien : het is zeer (d.i. vaak ?) door mij geschied.

Of in een anderen tekst :

1) Oorspr. is er geen onderscheid tusschen gewone woorden en magische formules, omdat alle woorden „magisch" zijn ; eerst later, als het magische wordt gezocht in het wonderlijke en mysterieuze, dan worden vooral zinlooze klankenreeksen tot specifiek magische en „sterk-werkende" woorden.

Wie deze spreuk reciteert, ontvangt het leven in de onderwereld, en men is voor hem meer bevreesd, dan voor hen, die op aarde zijn (vanwege zijn macht n.l.) [1].

Pyr. 2062 :

N.N. gaat naar den hemel! Dat schenkt u [2], o N.N. deze formule: Rê is goedgunstig, elken dag.

Pyr. 1250 vv. vertelt hoe N.N. moet overvaren over het meer, in de boot van S w n t, het schip waarin de vergadering van de Enneas is gezeten en waarin hij meeroeien mag; maar om dat te kunnen doen, moet hij zijn formules gereed hebben:

Hij zegt voor u op de formule van het natron; hij zegt voor u op de formule van de wierook.

Dit reciteeren kan ook gebeuren ten behoeve van een ander:

Deze spreuk worde gereciteerd boven een goddelijke (heilige) krans, die op het hoofd van den man gelegd is, nadat gij wierook hebt gebrand voor Osiris N.N. Hij wordt m 3 ʿ-ḫ r w over zijn vijanden, zoowel de doode als de levende, terwijl hij in het gevolg van Osiris is (D. B. 19, onderschrift; cf. Urk. V, 144).

Pyr. 1245 :

Gereinigd wordt deze Pepi door de volgelingen van Horus; zij reciteeren voor P. de spreuk van het uitgaan; zij reciteeren voor P. de spreuk van het zich verheffen.

Pyr. 921 :

Rein maken de volgelingen van Horus dezen P.; zij reinigen dezen P.; zij drogen dezen P af; zij reciteeren voor dezen P. de spreuk van de oprechten; zij reciteeren voor dezen P. de spreuk van hen die uitgaan tot leven en blijdschap.

Waar men met de formule zulke groote dingen kan doen, kan het niet verwonderen, dat er grooten nadruk valt op het

1) Mythe van de Hemelkoe, 93 v. (Tekst: T.S.B.A IV. (1876) 1—19 en VIII (1885) 412-420; vert. TuB. 182 vv. en ROEDER, Urk, 142 vv.

2) SPELEERS (Pyramid. Trad. 119) stelt voor, in pl. van d j. n k š w te lezen: d j. n f š w.

k e n n e n der formules, want dat is immers de eerste voorwaarde om ze te kunnen gebruiken. Reeds het kennen ervan geeft voordeelen, blijkens uitspraken als deze:

Wie deze formule van Rê kent, hij zal door Rê gekend zijn; hij zal de vriend zijn van Harachti. (Pyr. 856).

De kennis van formules beteekent een ware toerusting, als betrof het wapens:

P. heeft gevonden de 3 ḫ w met hun toegerusten (d.i. met formules gevulden) mond, gezeten aan de oevers van het š h š h-meer, de drinkplaats van elken 3 ḫ w met zijn toegerusten mond (Pyr. 931, 937).

En dat „kennen" komt voor als een epitheton naast andere, ter aanduiding van iemands macht en grootheid:

Gij hebt de wezens gezien, die hun vaders hebben verwekt, die hun formules kennen, de onvergankelijken (Pyr. 141).

Wie een formule van buitengeleerd heeft, kent, bezit, die heeft het mana ervan r e ë e l i n z i c h en is daardoor machtig, zij het voorloopig nog slechts potentiëel; maar ieder oogenblik kan hij die macht actueel maken door die formule uit te spreken, d.w.z. het mana naar buiten te doen treden, waardoor het werkzaam wordt.

Dat dit mana niet het mana van den persoon is, maar dat van het woord (de formule) blijkt uit het feit, dat de formule, die uitgesproken wordt, werkzaam is, onverschillig de persoon, die haar uitspreekt.

Hoe is dit echter te rijmen met de voorstelling, die wij boven hebben aangetroffen, dat het woord van het eene wezen machtiger en werkzamer is dan van het andere; dat bijv. goden, koningen, magiërs grootere woordkracht bezitten dan „gewone" menschen?

Wij hebben hier twee divergeerende lijnen. De eerste is deze, dat elk woord een zelfstandig ding is, zoodra het is uitgesproken. Daarnaast staat de andere lijn: de eene mensch bezit meer

mana dan de andere en dus zal dat mana ook tot uiting komen in zijn woorden.

Beide lijnen hebben de oude Egyptenaren, evenals vele andere volken, vastgehouden ten koste van wat voor ons bewustzijn „logisch" zou zijn. Maar juist omdat zij hebben, wat Lévy Bruhl heeft genoemd, een „prélogische" mentaliteit, gevoelen zij niet de onderlinge tegenspraak dier beide voorstellingen. Anders gezegd: onze logische deducties zijn hierop niet van toepassing.

Toch behoeven deze beide lijnen niet zoover uiteen te loopen als wel schijnen zou, wanneer wij het volgende overwegen.

Het is bekend, dat de magische formules traditioneel goed zijn: van ouder op ouder zijn zij onveranderd overgeleverd, als machtige, nuttige of schadelijke woorden, alnaar men ze wil gebruiken. Zij zullen hun macht dus mede ontleenen aan het feit, dat zij éénmaal in den grijzen voortijd, door een god, of een heros werden gesproken, toen succes hebben gehad, en daarom door iederen menschelijken magiër werden overgenomen en doorgegeven. De, in den regel zorgvuldig bewaarde, archaïstische vormen, de mythologische aanduidingen, vaak ook het teruggrijpen op de omstandigheden, waaronder de eerste (goddelijke) magiër, die woorden gesproken heeft, wijzen duidelijk in die richting. In dit geval kleeft aan de oude magische formule dus nog iets van het mana van den eersten spreker, die aan die formule het eerst haar macht heeft gegeven.

2. Het geschreven woord

Boven hebben wij gezien, dat het mana, hetwelk in het woord (de formule) schuilt, werkzaam wordt gemaakt door dat woord uit te spreken. Uitspreken wil in dit verband zeggen: hoorbaar maken, concretiseeren tot een ding in de ruimte.

Nu kan dit concretiseeren ook op een andere wijze plaats hebben: men kan het woord ook zichtbaar maken door het te schrijven. En zulk een geschreven woord heeft dezelfde realiteit en dezelfde macht als het gesprokene. Zoo heet het van bepaalde formules in het D.B.:

> Ieder, die dit op zijn sarcofaag heeft staan, voor dien staan de vier poorten van de lucht open. (Slot van C. 161).

Of elders:

> Als deze formule gekend wordt en op de sarcofaag is geschreven, dan zal hij (de doode) zonder bezwaar kunnen binnengaan. (D.B. 72 onderschr.)

Nu kan men zulk een geschreven formule opvatten als een „vastlegging" van het mana. Het is niet meer dan natuurlijk, dat men een formule, die eenmaal haar kracht heeft bewezen en dus beproefd is, wil vasthouden en duurzaam bewaren, wat men niet beter kan doen dan door haar op te schrijven. En zeker zal dit een van de redenen zijn, die geleid hebben tot het gebruiken van (beschreven) amuletten [1]).

Dat zich aan het geschreven woord, evenals aan het gesprokene, magische voorstellingen hechtten, kan niet verwonderen.

„Schrijven" is n.l. oorspronkelijk: teekenen, afbeelden. Alle schrift is begonnen met beeld-schrift te zijn. En in dit karakter van het schrift en het geschrevene ligt de magische beteekenis opgesloten. Want het beeld, het afbeeldsel, is een van de dingen in welker beschouwing de primitieven en de oude cultuurvolken sterk afwijken van ons. Voor hen is het beeld van een object even reëel als dat object zelf. [2])

---

1) Over Amuletten zie: Wundt, Völkerpsychologie IV, 289 vv. 303 vv.; Obbink, Godsdienstwet. s.v.; Blau, Altjüd. Zauberw. 86 vv. Zoo worden ook de in Ex. 13, 9, 15; Deut. 6, 8; 11, 18 genoemde gedenkcedels en gebedsriemen later amuletten, cf. Matth. 23, 5, waar zij „phylakteria" worden genoemd.

2) cf. A.R.W. 1902, 1-37 (von Negelein); ibid. 64-77 (Sartori). Een geloof als dit is natuurlijk niet een op zichzelfstaande curiositeit, maar heeft zijn plaats in het geheel der primitieve wereldbeschouwing. Men zie voor dat verband: Lévy-Bruhl, Fonctions. Chap II. De primitief ziet daarom het

Is voor ons bijv. een portret een dood ding, dat eigenlijk niets te maken heeft met de persoon, die het voorstelt, — bij de primitieven is dat anders: voor hen loopen de voorstellingen van het portret en van de persoon dooreen, waardoor zij aan het afbeeldsel dezelfde eigenschappen toekennen als aan de afgebeelde persoon. In het primitieve bewustzijn roepen het afbeeldsel en het afgebeelde dezelfde gewaarwordingen op; ze zijn daarom in zekeren zin één.

Daarom is er voor een primitief alle reden, om zich niet te laten fotografeeren, want dat ontrooft hem zijn zielestof, of zijn ziel, — in ieder geval de kern van zijn wezen. [1]

Uit deze eigenaardige beschouwing van het afbeeldsel volgt nog iets anders. Degene, die het portret van een mensch bezit, heeft, naar primitieve overtuiging, dien mensch in zijn macht, want wat hij met dat portret doet, dat treft den afgebeelde zelf. In de magische practijken van allerlei volken komt dan ook als één van de middelen, waardoor men zijn vijand schaden kan, voor: het maken van afbeeldsels van hout, of was, of klei, of een teekening, of soms zelfs een willekeurig voorwerp, dat men door er een bepaald kenmerk aan te hechten met een bepaalde persoon identificeert. Wanneer men nu zulk een afbeeldsel verminkt, begraaft of verbrandt dan zal datzelfde aan de afgebeelde persoon overkomen. [2]

Op geheel dezelfde wijze betooverden de Assyrische toovenaars en heksen de menschen op wie zij het voorzien hadden. Om slechts een enkel voorbeeld te noemen:

> O Vuurgod, rechter, overwinnaar van het booze en van mijn vijand, overwin hem, zoodat ik niet omkome; zij hebben beelden gemaakt, naar mijn evenbeeld, — aan mijn gestalte gelijk [3].

beeld van een object anders dan wij, omdat hij het object zelf anders ziet. Het gaat hem niet om het „objectieve", maar om het occulte, mystieke, nuttige of schadelijke in dat object.

1) cf. R. A. Kartini, Van Duisternis tot Licht, 166.
2) cf. o.a. Kruyt, Anim, 93 vv.
3) Maklu I, 95; cf. I, 73-87; 130; II, 69 vv.; Jastrow, Rel. I 304 v.

Op de grenssteenen (kudurru's), waarmee in Babel de akkers werden afgebakend, komen voor: godennamen, godensymbolen en vloekformules die alle reëel werkzaam zijn. De vloekformule zal haar doel zeker niet missen, wanneer iemand het waagt den steen te verzetten [1]). En de goden, wier namen of symbolen in den steen zijn gegrift, zijn daardoor zelf aanwezig. Een van zulke inscripties luidt dan ook:

> De goden, die op dezen steen zijn, wier naam genoemd is...... [2]),

en een andere:

> Deze steen, op welken Gulaereš heeft laten opstellen, en op welken hij de groote goden heeft gesteld...... [3])

Ja ook in de geschiedenis van het Christendom heeft zich dat geloof in de mystieke werkelijkheid van het beeld doen gevoelen: getuige de beeldenstrijd in de achtste eeuw. Het was vooral de Oostersche Kerk, die de beeldenvereering wilde doordrijven, want juist in het Oosten leefde de overtuiging, dat men met en in het beeld ook de werkelijkheid had; men maakte daar geen onderscheid tusschen het symbool en het gesymboliseerde; bezat men het beeld, dan bezat men het heil, tastbaar en zichtbaar. [4])

In alle religies, waar de godheid wordt vereerd in een beeld, en tegenwoordig wordt geacht in dat beeld, vindt men hetzelfde primitieve geloof terug. De R.K. opvatting van de mis bewijst dat voldoende, maar ook de onderstroomingen van het Protestantisme getuigen daarvan, door hun bijgeloof, dat zich vasthechtte aan de teekenen van het Avondmaal.

Dat het oude Egypte evenmin twijfelde aan de magische realiteit van het beeld blijkt uit verschillende feiten.

1) Steinmetzer, Kudurru, 244, cf 234 vv.; Šurpu VIII, 34, waar sprake is van een „ban door grens, of grenssteen of het (op den steen) geschrevene.
2) King, Boundary-stones, 77.
3) Steinmetzer, Kudurru, 205 v.
4) Harnack, Dogmengesch. III, 303 v.

De dagelijksche cultus was een dienst, die voltrokken werd aan de godenbeelden [1]. Aan het begin van den dienst was de god een wezen „sans âme et sans vie" [2], maar door de aan zijn beeld voltrokken riten (mondopening, omarming etc.) ontvangt hij levenskracht. Het beeld is dus de god zelf.

Dat blijkt ook hieruit, dat de kleedingstukken, waarmee dat beeld wordt bekleed (ook dit bekleeden is een van de in den dagelijkschen cultus opgenomen riten) beschouwd worden als met mana geladen, zoodat men er magische operaties mee verrichten kan. [3]

Met hetzelfde oog als de godenbeelden beschouwden de Egyptenaren de statuen van overledenen: is de doode eenmaal begraven en dus onttrokken aan de zorg van de overlevenden, dan kon men de verschillende gaven neerleggen en plengen voor de statue: wat deze aan gaven ontving, dat ontving de doode zelf. [4]

Een zekere HEPZEFI, vorst van Siut ten tijde van Sesostris I sloot een aantal contracten met de doodenpriesters, opdat zij elk jaar op de groote feestdagen aan zijn statue offers zouden brengen. [5]

De ušebti's maken geen uitzondering. Er is reeds veel gestreden over de vraag, of wij daarin afbeeldingen van den doode zelf, dan wel dienaren hebben te zien, ofwel dat er een zekere ontwikkeling is aan te wijzen, waardoor beide verklaringen recht hebben. [6]

Voor ons doel is het niet noodig, daarop in te gaan. Hoe men deze beeldjes ook beschouwt, zij zijn identiek met de

---

1) MORET, Rituel, 220 v.
2) ibid., 63.
3) cf. HOPFNER, Griech-Aeg. Offenb. Zauber, I, 172 vv.
4) cf. o.a. MASPERO, R.H.R. 1897, 15.
5) ERMAN, Zehn Verträge aus dem Mittl. Reich, Ae.Z. 1882, 159 v.; GRIFFITH, Inscr. of Siut and Der-Rifeh, 1889, pl. 6-8.
6) Ae.Z. 1864, 90; 1894, 111 vv.; 1905, 81; 1904, 8; 1906, 55 vv.; 1907, 131; 1910, 152 vv.; 1911, 117; MASPERO, Guide Boulaq 131, 215 v.; MASPERO Rec. Trav. II, 13 vv.; ERMAN-RANKE, Aeg., 357; SPELEERS. Les Figurines, (1923) passim.

persoon, die zij afbeelden; zij worden geacht in de doodenwereld dezelfde plichten te vervullen, die anders op den doode of op zijn dienaren rustten; zij zijn dus die personen.

Uit dit oogpunt hebben wij ook te bezien een tekst als deze, waar een zoon zegt aangaande een beeld, dat hij van zijn vader heeft gemaakt:

> Ik heb mijn vader verlangd in een goddelijk beeld (d.i. ik verlangde een goddelijk beeld van mijn vader te maken);
> Ik heb mijn vader geschapen (jrj); ik heb een beeld van mijn vader gemaakt; ik heb hem gevormd als een groot beeld [1].

Of ook de woorden, die RAMSES II in den mond neemt:

> Ik ben een zoon die zijn vader beschermt (n ḏ ḥ r t f. f).
> zooals Horus Osiris beschermde;
> die vormt (ḳ d), dien die hem heeft gevormd;
> die voortbrengt (m ś), dien, die hem heeft voortgebracht;
> die doet leven den naam van dien die hem heeft verwekt [2].

Het maken van een beeld is dus, naar de woorden van Ramses, letterlijk hetzelfde als iemand het leven schenken; hij zet zelfs volkomen parallel naast elkaar het „afbeelden" en het „(sexueel) voortbrengen".

Naast dat afbeelden door beeldhouwen of boetseeren staat nu het afbeelden door teekenen (schrijven), en hier vinden wij dezelfde eigenaardige beschouwing.

Op de stèle van een zekeren NEHI [3] komen in de bovenkromming twee figuren voor; de een is die van een schrijver, de andere die van een beeldhouwer. Achter beide titels staat resp.: dj ʿ n ḫ (hij geeft leven) en: ś ʿ n ḫ (hij doet leven).

---

1) MORET, Rituel 223, (cit. Schiaparelli, Libro dei Funerali, I, 68 v.)
2) Abydos-inscr., 21 v.
3) MORET, Rec. Trav. XXXIV, 183.

Moret teekent hierbij aan, dat de beeldhouwer is degeen „qui donne aux figures sculptées de la stèle le pouvoir magique de faire vivre l'image des êtres et des choses" en dat de „dieu scribe" degene is „qui assure aux formules écrites la force magique de donner la vie en réalisant les voeux qu'elles expriment".

Meer voor de hand liggend lijkt mij de verklaring dat de schrijver zoowel als de beeldhouwer door een object af te beelden, eo ipso aan dat object een bestaan („het leven") geven; dat zij m.a.w. door hun handeling iets „levends" scheppen. Het scheppende en realiseerende karakter zit dus niet in de „figures sculptées", of in de geschreven woorden, maar in de daad van het schrijven en beeldhouwen. En van die daad is het mystieke karakter van schrift en beeld een gevolg, zooals de realiteit van het woord een gevolg is van het uitspreken. Want schrijven en spreken zijn overeenkomstige handelingen: beide realiseeren een object, beide zijn scheppende functies, de eene schept het beeld en de andere het woord. Beeld en woord echter zijn beide concrete grootheden met bepaalde mystieke eigenschappen.

Op een eigenaardige manier komt het geloof aan de mystieke werkelijkheid van het geschrevene uit in de inscripties op de muren van grafkamers etc. Daarin komen n.l. verschillende hieroglyphen verminkt voor; met name die teekens waarmee dieren werden aangeduid, ondergingen dat lot. De reden daarvan is dit: de dieren die op de muren van het graf stonden geteekend, zouden den doode kwaad kunnen doen. Wanneer men ze nu bijv. middendoor sneed, of een kop-looze romp teekende, of de pooten wegliet, dan waren ze „dood", of ten minste zoo „verwond", dat ze geen kwaad meer konden doen. Zoo concreet stelden de Egyptenaren zich dus bijv. een geteekende slang voor, dat deze den doode zou kunnen bijten. [1])

1) Zie Griffith, Collection of Hieroglyphs, 18; Lacau, Ae.Z. 1913, 1 vv

In al het geschrevene (d.i. dus het oorspronkelijk afgebeelde, geteekende) zit leven, mana, magische kracht, die, alnaar men ze aanwendde, schadelijk of nuttig werkte. Dit magisch karakter blijft bestaan, ook wanneer het beeldschrift tot letterschrift wordt en zijn „teekenachtig" karakter verliest.

Zoo vinden ook de beide formules uit het D.B., waarmee wij deze § begonnen zijn, hun natuurlijke verklaring. Zij zijn enkel reeds door hun aanwezigheid op de sarcofaag werkzaam, omdat zij „afbeelden" datgene, waarover zij handelen. Ook de geschreven woorden en formules zijn m.a.w. dingen, die realiteit hebben en „leven".

Samenvattende meen ik dus het volgende te mogen vaststellen: het concrete karakter en de magische werkzaamheid van het woord hangen van twee dingen af. Men kan dat woord concretiseeren en werkzaam maken door het uit te spreken, d.i. het hoorbaar maken; men kan ook hetzelfde bereiken door het woord op te schrijven, d.i. het zichtbaar maken. Op beiderlei wijze verwekt men het woord tot „leven" en maakt dat het zich „kristalliseert" tot een ding.

3. De Naam

De naam, naar zijn formeele zijde beschouwd, is ook een woord. En gelijk het spreken van het woord scheppende macht heeft, zoo ook het noemen van den naam.

Noemen is scheppen.

Een greep uit de desbetreffende voorstellingen der primitieven bewijst dat dit inderdaad zoo is, en dat het niet alleen geldt voor de namen van doode dingen — vgl. het boven gegeven voorbeeld van het „spreken" van „dorens" in plaats van ze op te hangen als bescherming tegen de Pontianak —, maar evenzeer voor de namen van menschen.

Bij de Rotineezen vinden wij de voorstelling, dat een kind

niet „geboren wil worden" zonder naam, weshalve men het reeds voor de geboorte een naam geeft [1]).

Bij sommige West-Afrikaansche stammen is het gewoonte, dat, als er een kind geboren is, iemand als omroeper door het dorp gaat om de geboorte aan te kondigen, en voor dat kind een n a a m en een p l a a t s o n d e r d e l e v e n d e n te eischen, waarop een ander in naam van de dorpsbewoners te kennen geeft, dat aan dien eisch zal worden voldaan, waarna de ceremoniën van naamgeving en doop volgen. [2]) Het kind blijkt hier dus eerst individu te worden d o o r d e n a a m g e v i n g en daarmee tevens een plaats in het stamverband te krijgen.

Geheel in overeenstemming hiermee is het, dat kinderen, die nog geen naam hebben, worden beschouwd als „nog niet geheel geboren" [3]). Een naamloos kind is immers nog geen zelfstandig wezen: men weet nog niet *wat* het is en *wie* het is en behoeft er dus nog niet mee te rekenen.

Vandaar ook het dikwijls zonder vorm van proces dooden van pasgeborenen, en het zonder ceremoniën en onbetreurd begraven van kinderen, die naamloos zijn gestorven [4]).

Uit een en ander zijn wij gerechtigd tot de conclusie, dat de naam het eigenlijk scheppende principe is, waardoor een wezen een eigen zelfstandig bestaan krijgt.

Men zou tegen deze zienswijze kunnen aanvoeren, dat de

---

1) cf. ANDREE, Par., 166; Bijdr. N.I. LII, 141 vv.
2) VAN GENNEP, Rites 89 v.
3) LÉVY-BRUHL, Fonctions 400 vv., VAN GENNEP, Rites, passim; geboorte en dood zijn „overgangen" van de eene sfeer in de andere en geschieden in tempo's. Van daar de zoo ingewikkelde ceremoniën, die iemand uit de eene sfeer moeten „losmaken" en in de andere „bevestigen". Zoo is ook de bevalling maar één moment van de geboorte, en de naamgeving een ander, maar zij vormen tezamen één proces. Een kind, dat nog geen naam heeft, is dus nog midden in dat proces, m.a.w.: „nog niet geheel geboren".
4) cf. KRUYT, Anim. 71 v.; LÉVY-BRUHL, Fonctions, 404 v.; Bijdr. N.I., LII, 143, alwaar geciteerd: FURNESS, Folklore in Borneo: „Before the formal ceremony of naming a child for instance has been performed, the child has no recognized place in the community; and a mother, in enumerating her children would never think of mentioning one, that died before it was named, even though it had lived a year.

naamgeving bij de primitieven veeleer het karakter draagt van het o n t d e k k e n v a n d e n n a a m, d i e r e e d s i n h e t k i n d l i g t; dat de naamgeving dus eerder een i d e n t i f i c e e r i n g dan een s c h e p p i n g van het kind in questie is. De naamgevingsceremoniën wijzen daar dan ook op, met name daar waar de naamgeving in verband staat met het geloof aan reïncarnatie [1]), maar ook elders, waar zulk een geloof zich niet laat aanwijzen.

Desondanks meen ik, dat de stelling, dat de naam het eigenlijk scheppende principe is, onverkort kan worden gehandhaafd. Ten eerste, omdat ook in dit geval het kind toch eerst voor vol wordt aangezien nà de naamgeving; ten tweede, omdat in geval van reïncarnatie de naam geldt als het(her-)scheppende principe voor den herleefden voorouder [2]); ten derde omdat, als er geen reïncarnatie in het spel is, het zoeken naar den „juisten" naam van het kind er op wijst dat er maar één naam voor hem past, n.l. die waardoor dat kind bestaan kan [3]).

---

1) Wanneer men moet uitvinden welke voorouder in het kind herboren is, dan kunnen daarvoor verschillende middelen worden te baat genomen, die in den regel door een priester worden gehanteerd. Deze reciteert bijv. een lange lijst van voorouderamen: de naam, bij welke het kind lacht, niest, of een bepaalde beweging maakt is de naam van den gereïncarneerde. Of de priester laat rijstekorrels in een pot water vallen, terwijl hij uit hun bewegingen leest, welke voorouder in het kind aanwezig is. Of men legt een aantal gebruiksvoorwerpen, die aan gestorvenen hebben gehoord, rondom het kind; grijpt het dan naar de bijl, die vroeger heeft behoord aan X. dan concludeert men, dat X zijn bijl „herkent", en het kind wordt dus X genoemd. CLODD, Magic, 68; LEVY-BRUHL, Fonctions, 407; FRAZER, Taboo, 264 vv.; 368 vv.
2) De Noord-Germaansche stammen, bijv. de Lappen, hechten er volgens VON UNWERTH Festschr. HILLEBRANDT, 1913-179 vv.) groote waarde aan, dat hun naam bij hun dood of na hun sterven wordt overgedragen op een zoon of zelfs op een ander, willekeurig kind, dat binnenkort zal worden geboren. Zij verwachten daarvan een wedergeboorte. Voor de naamgeving in verband daarmee zie l.c. 186 v.
3) Is er geen reïncarnatie-geloof in het spel, dan laat men den naam toch dikwijls bepalen door een orakel zie bijv. ANDREE, Par. 171 v.; Bijdr. N.I., LII, 146), opdat dat aanwijze wie het kind is. Of anders geeft men het een naam naar de omstandigheden bij de geboorte, want die omstandigheden, waarop men bij een zoo belangrijke gebeurtenis natuurlijk nauwlettend acht geeft, zullen immers hun stempel op dat kind drukken en zijn wezen, — dus ook zijn naam — bepalen.

Ook bij de oude cultuurvolken blijkt de naam een soortgelijke rol te spelen.

Bekend is de aanhef van het Babylonische scheppingsepos „Enuma eliš":

Toen daarboven de hemel (nog) niet was genoemd,
de aarde beneden met name niet vermeld;
....
toen van de goden (nog) geen tot aanzijn was geroepen,
en zij niet bij name waren genoemd, noch een lot was bepaald...... [1])

Wanneer, zooals hier geschiedt, als eenig kenmerk van een tijd waarin niets bestond, wordt gezegd, dat „niets nog een naam had", dan blijkt daaruit, dat door het n o e m e n de dingen en de levende wezens ontstonden.

Wat er bestaat, dat bestaat dus door zijn naam.

Ook de taal weerspiegelt dat; zoo wordt bijv. „alles" uitgedrukt door: m i m m a š u m š u, d.i. „wat zijn naam ook is"; of: m i m m a š a š u m a n a b û, of: m a l a š u m a n a b a - a. [2])

Een wezen, levend of levenloos, z o n d e r naam is eenvoudig onbestaanbaar en ondenkbaar [3]).

De menschen hebben de gewoonte, om alle voorwerpen een naam te geven, overgenomen van de scheppende goden; eerst daardoor krijgen de dingen een werkelijk, zelfstandig bestaan: muren, kanalen, poorten, ex-voto's grenssteenen, tempels, etc. worden eerst tot d i e b e p a a l d e muur, poort, steen door ze een naam te geven.

Zoo wijdt Gudea wapentrofeeën met de namen:

„Heer van den stormwind is En-lil"; „Zijn toornend oog kan de wereld niet verdragen"; „Nin-girsu, strijder van En-lil"; [4]) want dan pas zijn zij, wat ze moeten zijn.

---

1) Enuma elis, Taf. I, 1 v. en 7 v. (C. T. XIII, 1).
2) DELITZSCH, Wörterb. s.v. m i m m a, n a b u, š u m u.
3) Cf. ook GEMSER, Persoonsnamen, 81.
4) THUREAU-DANGIN, I.S.A. 149.

Terecht schrijft CONTENEAU [1]) dan ook: „Le nom propre lui (het voorwerp) assure une personnalité, une vie particulière parmi toutes...... qui peuvent exister; aussi, le donateur après avoir achevé l'inscription de sa dédicace sur l'objet voué, termine-t-il en disant: „X, ainsi s'appelle cet objet"."

Ook aan het Oude Testament zijn deze voorstellingen niet vreemd. Het scheppingsverhaal in Gen. I is de uitdrukking van het geloof in de scheppende macht van den naam.

Elohim zeide: „Licht" ontsta! En „Licht" ontstond.
(Vers 3).

De (uitgesproken) naam is het, die hier het wezen doet ontstaan, evenals in de volgende verzen (6, 9, 11, 14, 20, 24) waar successievelijk de verschillende deelen van den kosmos met name worden geroepen en dan ook tot aanzijn komen. [2])

Zoo danken alle wezens en dingen hun bestaan aan het noemen van hun naam. Of, zooals de Prediker het uitdrukt: „Van alles wat bestaat is reeds voor lang de naam genoemd, en het is vooruit bepaald wat de mensch zal zijn" (6 : 10).

Dit schuilt ook achter de wijze waarop soms het verbum „noemen" wordt gebruikt met de beteekenis van: „bestaan". Zoo bijv. in Gen. 21, 12: (alleen) in Izaäk zal u nakomelingschap worden g e n o e m d; evenzoo in Jes. 14, 20: nimmer moge worden g e n o e m d de nakomelingschap van den boosdoener.

Ten slotte blijkt ook in het O.T., dat men zich de dingen niet kon voorstellen zonder naam en dus, evenals wij dat in Babel hebben gezien, aan alles een naam geeft. Als Izaäk de waterputten van zijn vader, die door de Filistijnen waren dichtgeworpen, weer open graaft, dan moeten ze noodwendig weer denzelfden naam hebben als vroeger (Gen. 26, 18). Als Jakob en Laban een steenhoop hebben opgericht tot een ver-

---

1) R.H.R. 1920, 318; cf. A.T.A.O[3]. 108; H.A.O.G. 21.
2) Dat in het verdere verloop van Gen. I naast het scheppend n o e m e n ook van m a k e n wordt gesproken is toe te schrijven aan Babylonische invloeden.

bondsteeken, dan moet deze onmiddellijk een naam ontvangen; en wanneer Jakob te Luz ontdekt, dat God op die plaats woont, dan kan zij niet langer zonder naam blijven, maar Jakob m a a k t er een „huis Gods" van door haar den naam Bethel te geven (Gen. 28, 16 vv.).

Ook in het oude Egypte wist men van een tijd, „dat nog geen god bestond en men nog van geen ding den naam kende" [1]. Daar schijnt dus ook reeds de gedachte in te liggen, dat het al of niet bestaan (c. q. bekend zijn) van den naam het criterium is voor het bestaan van den drager ervan. Inderdaad blijkt die voorstelling een van de beheerschende gezichtspunten te zijn in de oud-Egyptische wereldbeschouwing.

De schepping heeft dan ook een aanvang genomen, op het oogenblik, dat de oergod — naar een bepaalde voorstelling: Rê — zijn eigen naam noemde als een machtwoord. Hij draagt dientengevolge het epitheton: „de groote god, die vanzelf ontstond" [2], waaraan in denzelfden tekst als glosse wordt toegevoegd: „dat is Rê, die zijn naam schiep als heer van de Enneas."

Hij is dus de god, die zichzelf geschapen heeft door zijn eigen naam te noemen. Maar ook de andere goden schiep hij op dezelfde wijze: door het noemen van hun naam. Het zooeven geciteerde hoofdstuk van het D.B. gaat n.l. verder:

> die zijn namen schiep als heer van de Enneas, wat is dat? Dat is Rê, die de n a m e n zijner ledematen schiep: toen ontstonden deze goden, die in zijn gevolg zijn [3].

Volgens het Rê-Isis-verhaal (dat Rê niet als oergod beschouwt, want hij heeft ouders gehad) hebben de vader en moeder van Rê zijn naam uitgesproken en dien in zijn lichaam gelegd,

1) MORET, Rituel, 129.
2) D.B. (Nav.) 17, 4; cf. Aelt. Texte, 38 en pl. 30, 3: ik ben de groote god, die vanzelf ontstond, die z ij n n a m e n s c h i e p (ḫ p r ḏ ś f k m ꜣ r n w. f).
3) D.B. (Nav.) 17, 6; cf. LEFÉBURE, Melus. VIII, 230; BUDGE, Magic, 161.

waardoor hij pas een zelfstandig, individueel karakter heeft gekregen, waardoor hij eerst Rê g e w o r d e n is. Ook hier dus dezelfde voorstelling, al hebben wij bij dit verhaal vermoedelijk te denken aan naam-schepping n a a s t sexueele voortbrenging.

Kan men dus van de goden zeggen, dat zij in letterlijken zin hun bestaan te danken hebben aan hun naam en dat zij leven door dien naam, — datzelfde geldt ook van alle andere bestaande wezens en dingen.

In de mythe van de „Hemelkoe" [1] komt een episode voor, waarin wordt verhaald, hoe door de uitspraken van Rê allerlei dingen ontstaan.

l. 14—15:

> Als Hathor terugkeert van de slachting onder de menschen, welke Rê haar opgedragen had, dan zegt zij: „......ik heb de menschen overmocht (ś ḫ m) en het was aangenaam voor mijn hart".
> Toen zeide de majesteit van Rê: „Gij hebt hen overmocht (ś ḫ m) in Ehnas, en gij hebt hen vernietigd. Zoo o n t s t o n d S e c h m e t (ś ḫ m. t).

l. 24:

> Rê zegt tot Sechmet, die zich bedronken heeft aan den bedwelmenden drank, welken hij op de aarde heeft doen uitgieten: „Welkom in vrede, gij j ꜣ m j. t-godin"; zoo o n t s t o n d e n de m a a g d e n i n j ꜣ m w (een stad, welker vrl. inwoners dus „j ꜣ m j. t" heetten)

l. 39:

> Zijne majesteit (hij leve, zij krachtig en gezond) zeide: „Het veld is zeer vreedzaam" (ḥ t p ś ḫ. t ꜥ ꜣ); zoo o n t s t o n d het „v r e d e- of g a v e n v e l d" (ś ḫ. t ḥ t p).

l. 40:

1) T.S.B.A. IV, 1876, 1-19; VIII, 1885, 410-420; vert. TuB 182 v.; ROEDER, Urk, 142 vv.

„Ik wil doen .... (? j 3 r) daarop het gras"; zoo ontstond het Jaru-veld (j 3 r w).

l. 71 vv. Rê spreekt tot Thot:

„Gij zult zijn in mijn plaats, gij plaatsvervanger; men noeme u Thot, plaatsvervanger van Rê. Ik zal u echter (boden) uit doen zenden (h 3 b), voornamer dan gij"; zoo ontstond de ibis (h 3 b) [1]) van Thot. „Ik zal u echter uw hand doen opheffen tegen de oergoden, die grooter zijn dan gij en het zal mij goed zijn als gij...... (ḫ n)"; zoo ontstond de t ḫ n j-vogel van Thot.

„Ik zal u echter de beide hemelen doen omvatten (j n ḥ) met uw schoonheid en met uw licht"; zoo ontstond de maan (j ‘ ḥ) van Thot.

„Ik zal u echter doen omringen (‘n ‘n) de Hanebu (eilanden van de Aegeische zee)"; zoo ontstond de baviaan (‘n ‘n) van Thot [2]).

Zoo ergens, dan blijkt hier de scheppende macht van den naam wel heel duidelijk: de woordspelingen van Rê doen de verschillende wezens en dingen ontstaan. De realiseerende macht van het naam-woord is dus zoo groot, dat het niet eens opzettelijk hoeft te worden geuit als een bevel of als een uitroep; reeds wanneer de naam „toevallig", „spelenderwijze" wordt geuit in een of andere fraze, dan realiseert hij zich. Maar dan is het ook duidelijk, hoe gevaarlijk het uitspreken van woorden en namen zijn kan, omdat er ook onbedoeld allerlei machten mee worden ontbonden en werkzaam gemaakt, evengoed schadelijke als nuttige. De eenmaal uitgesproken naam „kristalliseert" zich dus in een ding, op dezelfde wijze als het woord dat doet.

Omgekeerd is een ding zonder naam ook voor den Egyptenaar ondenkbaar. Het kan wel zijn dat die naam geheim is of niet gekend wordt door de menschen, maar bestaan doet hij zeker, want de drager ervan bestaat.

1) Ibis h.l. door h 3 b weergegeven i. pl. v. het gewone h b j.
2) ‘n ‘n = ‘n ‘ of: i ‘ n j.

Het gevolg is dan ook dat in Egypte, evengoed als in Babel en elders, tempels, poorten, kanalen, huizen alle een naam (= een eigennaam) dragen; en dat het geven van dien naam bij het voltooien van den bouw uitdrukkelijk wordt vermeld.

Toen Thotmes III een Amontempel liet bouwen, vergat hij niet, zijn bouwwerk een mooien naam te geven en het bericht van den bouw sluit dan ook met de woorden: zijn naam werd gemaakt (= genoemd): „de gedenkteekenen van Mn-ḫpr-rê blijven bestaan"." [1])

Zijn tempel werd immers eerst die bepaalde tempel, met een eigen, zelfstandig bestaan, als hij een naam heeft gekregen „om daardoor te bestaan", zooals men dat in Egypte veelal uitdrukte.

Zoo lezen wij ook in een Amonhymne [2]), dat in den oertijd, na de schepping van den kosmos ook de menschen

> tot aanzijn kwamen, om iedere stad te stichten door haar waren naam [3]) want „stad" is haar (der steden) naam in afhankelijkheid van Thebe [4]).

Thebe is n.l. de eeuwige, goddelijke stad, „de" stad (n.t), het prototype van alle andere steden. Een andere plaats zal dus eerst een „stad" kunnen zijn, wanneer zij evenals Thebe „stad" (n. t) genoemd wordt.

Leerrijk is ook de wijze, waarop wordt meegedeeld, dat Thotmes I de beelden van verschillende goden in den Osiristempel te Abydos vernieuwt.

> Mijne majesteit beval dat de groote Enneas, welke in Abydos is, gevormd zou worden doordat ieder van hen met zijn naam werd genoemd...... [5])

Het is, wanneer men een godenbeeld maken wil, dus niet voldoende, het materiaal te vormen; het stuk hout of steen wordt eerst wat het worden moet, wanneer het een naam heeft

1) Urk. IV, 183: j r w r n. f m m n m n w M n-ḫ p r r‘.
2) Ae.Z. 1905, 20.
3) m r n. ś m 3 ‘.
4) Erman's vertaling (Lit. 365) vermag ik uit den tekst niet te lezen.
5) Urk, IV, 99.

ontvangen, of beter: wanneer het den geëigenden naam heeft ontvangen, want die maakt het niet alleen tot een godenbeeld, maar tot den god zelf. De naam is hier niet maar een etiket, een aanduiding welke godheid met dat beeld is bedoeld, maar hij is het levenwekkende, bezielende element. Zonder naam is dat „beeld" een stuk steen of hout zonder beteekenis, macht en leven, — door den naam wordt het een bijzonder, met macht geladen, goddelijk lichaam.

Deze rol speelt de naam ten slotte ook, waar het gaat om het ontstaan van een menschenleven. Gelijk Rê door zijn naam een zelfstandig individu wordt, zoo ook de mensch. Dat wordt met zooveel woorden gezegd in het sprookje van de „Twee Broeders" in den Pap. d'Orbiney.

Op het einde van dat verhaal wordt de koningin zwanger doordat zij een splinter binnen krijgt van een cederboom, die omgehakt wordt. Er wordt een prins geboren, die aan den koning wordt voorgesteld; het kind krijgt voedsters en verzorgsters; het gansche land jubelt van vreugde, en dan heet het: „toen bestond men (d.i. de jonge prins) door zijn naam." [1]) Naar het mij voorkomt hebben wij hier een volkomen parallel van het boven aangehaalde voorbeeld uit VAN GENNEP's Rites (zie p. 44), dat een kind pas „geheel geboren" is, pas een volkomen individu is, wanneer het een naam heeft.

Wij kunnen dan ook verstaan dat „verwekken" en „noemen" geheel parallel worden gebruikt, zooals bijv. in Pyr. 786:

> Ik ben Nut; ik heb u verwekt; ik heb uw naam geroepen, o P.

Ik meen deze gedachte ook te kunnen aanwijzen in het verhaal van de geboorte van Hatsjepsut. De god Amon wenscht een kind te verwekken bij koningin Ahmes, gemalin van Thotmes I. Hij verandert daartoe zijn gedaante in die van den koning en heeft gemeenschap met Ahmes. In het gesprek dat nu volgt, zegt Amon tegen haar:

1) Cf. Melus. VIII, 225: m r n. f.

> Henemt-Amon-Hatsjepsut is de naam van deze uw zoon, dien ik in uw lichaam heb gelegd [1]).

Er kan verschil bestaan over de vraag, waarop het relatief „w d. n j" terugslaat: op den naam of op het kind. Grammaticaal is beide mogelijk. Waar Amon echter even later aan Chnum, den scheppergod vraagt, om dat kind te willen vormen [2]), daar moet toch wel de bedoeling zijn, dat het nog niet bestaat. M.a.w. dan is nog niet het kind, maar alleen den naam in het lichaam der koningin gelegd, a.h.w. in den vorm van het semen virile; wij zouden hier dan een gelijkstelling hebben van naam-semen-wezen-leven.

Maar al sloeg „w d. n j" op het kind en niet op den naam, dan blijft nog het feit, dat Amon blijkbaar van oordeel is, dat bij het verwekken in fysieken zin de naamgeving hoort als conditio sine qua non voor het ontstaan van het kind.

Nog een andere aanwijzing daarvoor zie ik in een door MASPERO [3]) opgemerkt feit. Koningin Makere is gestorven bij het ter wereld brengen van prinses Mutemhet, welke levenloos geboren werd. Deze prinses draagt, niettegenstaande zij geen oogenblik heeft geleefd, een naam en allerlei titels (die volgens Egyptische opvatting ook namen zijn), tot zelfs dien van „koninklijke gemalin" toe. Ook een levenloos kind kan men zich niet voorstellen als naamloos. Het feit, dat dat kind „er is", zij het dan ook levenloos, doet den Egyptenaar concludeeren, dat het een naam hebben moet, want zonder dien had het zelfs in levenloozen toestand niet ter wereld kunnen komen. De goden hebben dat kind immers geschapen door een naam te noemen. En omdat het een koninklijk kind is, daarom heeft het al die koninklijke namen reeds in zich, die het later zou moeten dragen.

1) Urk. IV, 221: r n n s3.t p n wd. n j m h. t (ṯ) De t achter s 3 is niet de t van „s 3. ṯ" = dochter, maar de t van de 2e pers. fem.: uw zoon; de prinses wordt hier als „zoon" behandeld, omdat zij troonopvolgster is; ook elders in dit bericht bestaat enkele malen die incongruentie tusschen het geslacht van het kind en de gebruikte pronomina.

2) Urk. IV. 222.

3) MASPERO, Guide Boulaq, 342.

Ook de koningsnamen, die gelijk bekend, bij de troonsbestijging van den Farao werden geproclameerd als namen-protocol (zie p. 130 v.) schijnen reeds van te voren door de goden te zijn vastgesteld, en op grond van die namen kan een prins of prinses later de koninklijke waardigheid aanvaarden. In het bovengenoemde gesprek tusschen Amon en Ahmes deelt Amon tenminste aan de koningin mee:

> Ik heb voor haar (n.l. Hatsjepsut) vereenigd de beide landen, krachtens al haar namen, op den troon van Horus [1].

Het dragen van „al haar namen" maakt Hatsjepsut dus geschikt of gepraedisponeerd voor de heerschappij, maakt haar feitelijk reeds koningin. Als later dan ook het oogenblik harer troonsbestijging daar is, en de priesters haar namen-protocol afkondigen, dan heet het:

> Toen verkondigden zij hare namen (als die) eens konings van Opper- en Beneden Egypte. De god Amon had het echter in hun harten zoo laten worden, dat zij hare namen maakten zooals hij ze te voren had gemaakt [2].

Het wezen van Hatsjepsut als koningin hangt af van en is bepaald door haar namen. Er is dan ook een zekere overeenkomst tusschen geboorte en naamgeving eenerzijds en de kroning (troonsbestijging) en de uitvaardiging van het namen-protocol andererzijds. Beide doen (nieuw) leven ontstaan; door beide wordt het aanzijn geschonken aan een bijzondere existentie. Door het eerste wordt men een zelfstandig individu en als zoodanig erkend; door het tweede wordt de prins(es) erkend als godenkind. De uitroeping van de namen van het protocol houdt feitelijk de s c h e p p i n g van een godenkind in; de Farao geldt van dat oogenblik af als een lijfelijke zoon van de godheid [3].

1) Urk. IV, 222; sm3nj n.ś t3wj m rnw.ṣ nbw ḥr śt Ḥr. Voor m rnwś zie p. 63 vv.)
2) Urk. IV, 261:.... jr.t rn w.ś mj-ḳd jrj.nf pn m-b3ḥ.
3) Cf. Moret, Rituel 25

Dit geschiedt echter niet alleen door den naam uit te spreken, maar ook door hem op te schrijven. En dit is een tweede parallel tusschen geboorte- en koningsnamen. Bij geboorte en kroning zien wij n.l. de goden bezig den naam te noteeren in een levensregister, of, naar een andere veelvoorkomende voorstelling op de bladeren van den levensboom, als welke in dit geval meestal de i š d-boom fungeert.

D o o r d i t n o t e e r e n o n t v a n g t d e d r a g e r v a n d e n n a a m (e e u w i g) l e v e n, c.q. e e u w i g e r e g e e r i n g.

Van Hatsjepsut lezen wij tweemalen, dat haar naam wordt opgeteekend: na de geboorte en na haar troons-bestijging. Op de vignetten betreffende haar geboorte zijn Thot en Šš3t de goddelijke schrijvers; en de daarbij gesproken woorden zijn: „ik geef u eeuwig leven; ik geef u eeuwige jaren." [1])

En na haar troonsbestijging wordt tot haar gezegd: „ik bevestig voor u deze uwe kronen van Rê, terwijl gij leeft op den troon van Horus, als Rê, eeuwiglijk." [2])

En later lezen wij van Hatsjepsut nog deze aanduiding: „Dochter van Amon-Rê...... wier groote koningsnamen haar vader Amon heerlijk heeft gemaakt op den išd-boom. [3])

De bedoeling is duidelijk: zoolang de naam, welke in eeuwig godenschrift op de bladeren van den boom geschreven is, blijft bestaan, zoolang zal de drager van dien naam leven of regeeren [4]).

---

1) Urk, IV. 234, 252.
2) Urk. IV, 254.
3) Urk. IV. 276; cf. L.D. III, 22.
4) cf. Melus. VIII, 225; Spbinx, V, 1 vv.; Moret, Rituel, 24 v; L. D. III, 37 a; 169.

Met het laatst gezegde zijn wij niet meer op het terrein van de scheppende macht van den naam; hier komt er een andere voorstelling naast, n.l. die van de bewarende, vernieuwende, herscheppende macht van den naam, waarover meer in het volgend hoofdstuk. Tevens hebben wij daar gelegenheid, wat dieper op de questie van dien levensboom in te gaan.

DERDE HOOFDSTUK

DE NAAM ALS MACHTSMIDDEL

Uit het dusver behandelde blijken twee dingen: in de eerste plaats is de naam bij de oude Egyptenaren, evenals bij vele andere volken, een concreet deel van de persoon; in de tweede plaats is de naam, naar zijn formeelen kant beschouwd, een woord, dat, als het door het uitspreken naar buiten wordt gebracht, zich kristalliseert in een ding, dat zich door zijn werkingen merkbaar maakt in de omgeving, waarin het is uitgestooten.

De bodem van dit „geloof" (want wij kunnen hier inderdaad van een geloof spreken aan de macht van het woord en aan de realiteit van den naam) is de mystieke, „magische" wereldbeschouwing, waar geen plaats is voor abstracta en „objectieve wetenschap" in onzen zin, maar juist wel voor allerlei machten en wezens met geheimzinnige eigenschappen.

Het is niet meer dan natuurlijk, dat dit „geloof" zich uit in allerlei gewoonten en praktijken die voor ons merkwaardig en ongewoon zijn, maar voor de volken in questie eenvoudig de consequentie zijn van hun „primitieve filosofie".

In dit hoofdstuk, dat die „magische" praktijken wat nader wil bezien, zullen wij dan ook de beide bovengenoemde lijnen, nu eens gecombineerd, dan weer afzonderlijk, zien terugkeeren: de naam als deel van de persoon en de naam als (macht-)woord.

1. De Naam als immanente Kracht

De naam, die als mana van den spreker uitgaat, wordt gelegd in het object, of *wordt* dat object (naamgeving; schepping door den naam). In ieder geval leeft die naam voortaan

als een sluimerende energie in den drager (menschen, dieren, planten, dingen) en komt tot uiting in de werkingen van dien drager. Als regel is het tijdstip, waarop aan een of ander object de naam gegeven is, niet meer bekend, hetgeen de primitief zal uitdrukken door te zeggen, dat die naam gegeven is door de goden (bij de schepping) of in overoude tijden door de voorouders; dan is de naam dus *overgeleverd* aan latere geslachten. Maar aangezien de naam het *wezen* der dingen uitdrukt, is *met* den naam ook dat wezen ter kennis gebracht van het nageslacht. Immers als de naam het scheppende principe is, d.w.z. het principe waardoor het object bestaat, dan is voor het denken van den primitieven mensch de naam niet alleen de uitdrukking van het wezen, maar *is* dat wezen: is er adaequaat mee. De door de voorouders overgeleverde namen zijn dus de openbaring van het wezen der dingen: aan den naam kan men zien, wat voor een ding het is, welke eigenschappen men er aan toekennen moet, en welke werkingen het uitoefenen zal. Het wezen (de naam) *bepaalt* immers die werkingen; m.a.w. de naam is, wat wij kunnen noemen een immanent krachtcentrum.

Daar is bijv. onder de Toradja's op Celebes iemand die zware pijnen te verduren heeft en de arts gaat zoeken naar een middel om die pijn te stillen. De keuze is voor hem niet moeilijk: hij zal den zieke „lenturu"-kruid voorschrijven; „turu" toch beteekent: „slapen", en „lenturu" zal dus de pijn doen „inslapen" [1]: de ouden hebben immers in dien naam het ware wezen van dat kruid geopenbaard.

Om dezelfde reden gebruikt men in voor-Indië de „apamarga"-plant: deze naam toch beteekent: „afwisschen", en dat kruid zal de pijn dus kunnen „afwisschen". Zoo is er ook geen beter middel om mieren te verdrijven dan met een lepel van „badhaka"-hout, omdat „badhaka" wil zeggen: „verdrijven" [2].

Adriani [3]) geeft een sprekend, in het Hollandsch getrans-

1) Kruyt, Anim. 140 v. 2) Oldenberg, Rel. des Veda 515.
3) Adriani, Anim. Heidend. 68 v.

poneerd voorbeeld van deze geheimzinnige macht van den naam, wanneer hij beschrijft, hoe een Toradja te werk gaat bij het kiezen van boomen, die geveld moeten worden om er een huis van te bouwen. In zoo'n geval kiest men geen o l m e n-hout, want dan gaat dat huis v e r m o l m e n; geen p ij n-boomhout, want dan hebben de bewoners zeker p ij n te lijden; geen b e u k e n-hout, want dan zal dat huis worden g e-b e u k t door storm en onheil; geen i e p e n-hout, want dan krijgen de bewoners zeker de g r i e p; geen v u r e n-hout, want dan is verwoesting door v u u r zeker te verwachten. Daarentegen zal hij wel s p a r r e n-hout kiezen, want dan blijven de bewoners lang g e s p a a r d; ook wel e i k e n-hout, want dan zal het kwaad w ij k e n, enz.

Hoewel bij persoonsnamen de zaak eenigszins anders ligt, daar het verband tusschen naam en wezen hier dikwijls veel losser is (lang niet alle persoonsnamen bedoelen een wezens- of ook maar eigenschapsaanduiding te zijn; vervolgens zijn zij niet constant maar kunnen wisselen door mode, bijzondere gebeurtenissen etc., terwijl de namen der dingen eens en voorgoed gegeven zijn door de voorouders), toch geldt ook hier, dat de naam een bij de naamgeving in het lichaam gelegde mana-concentratie is, welke op lot en leven, maar ook op de gedragingen van de persoon in questie haar invloed uitoefent. Dit kan reeds blijken uit de ceremoniën bij de naamgeving, die doen zien dat het een zaak is van groot gewicht.

Het gaat om niet meer of minder, dan om een p a s s e n d e n naam te vinden voor den nieuwgeborene, waarmede het lot van dat kind dus is gemoeid, gezien de talrijke consequenties, die het uitspreken en ook het met zich dragen van zulk een naam-woord (een woord is een d i n g!) tengevolge hebben. Hoezeer de ceremoniën die men bij de verschillende volken vindt, ook onderling mogen variëeren [1]) (wat wij hier niet onder-

1) cf. ANDREE, Par. 171 v.; Bijdr. N.I., LII 146. Nu eens is de naam een aanduiding van een eigenschap, dan weer is er in het geheel geen verband met het kind maar is de naam alleen een wensch. Nu eens gaat het om het ontdekken

zoeken zullen), overal vinden wij toch dit motief: de gekozen of gevonden of ontdekte naam moet g u n s t i g wezen voor het kind: een naam met een goede voorbeteekenis, een die past bij dat kind of tenminste bij datgene wat de ouders van hun kind verwachten, een naam die een gunstigen invloed zal uitoefenen op het lot van zijn drager [1]), die dus zal werken als een a m u l e t, of een t a l i s m a n: het kwaad afwerend en het goede brengend.

Deze beschouwing van „nomen est omen" (en een zeer positief werkend omen ook!) is ons Westerlingen vreemd. Ons ontgaat dat verband tusschen naam en lot. Maar voor den mensch, die voor de mystieke verhoudingen in de wereld openstaat, en dus weet de geweldige werking van het gesproken woord (zegen, vloek, wensch, formule) is het „logisch", dat de in het lichaam gelegde naam zulk een invloed uitoefenen kan en dat temeer, waar de namen bij de primitieve volken niet als bij ons vrijwel buiten de levende taal staan, en daardoor vaak niet meer begrepen worden, maar van die taal een levend deel uitmaken: men geeft juist vaak aan zijn kinderen namen, ontleend aan de dingen des dagelijkschen levens. Mede daardoor heeft de naam dezelfde eigenschappen als het levende woord [2]).

Een overblijfsel van deze voorstelling, dat de naam het wezen bepaalt, hebben wij wellicht te zien in Gen. 2, 19, waar God de dieren welke Hij geschapen heeft, tot Adam voert, om te zien, hoe hij ze noemen zou. De nadruk, waarmee die naamgeving wordt verteld, beantwoordt aan het belang, dat de naam heeft voor den aard der benoemden. Ook vinden wij in het O.T. die omineuze beteekenis van persoonsnamen: de naam Jakob bijv., oorspronkelijk gegeven naar aanleiding van

van wie dat kind is, dan weer komt de aard van het kind er blijkbaar niet op aan, maar gaat het enkel om een mooien naam, in vele gevallen door mode of traditie bepaalt; allerlei lijnen loopen hier dus dooreen.

1) KorrblAnthr. 1896, 115; Globus LXIX, 245.

2) ADRIANI, Anim Heidend. 27.

een omstandigheid bij de geboorte, blijkt een omen te zijn, waardoor hij de „bedrieger" is geworden [1]).

Zoo zal ook de verhaler van de familiegeschiedenis in het boek Ruth de spoedige dood van Naomi's zonen, Machlon en Chiljon, waarvoor hij geen verdere verklaring geeft, hebben gezocht in hun n a m e n, die immers „ziekte" en „wegkwijnen" beteekenen, — zonder twijfel ook voor zijn hoorders en oorspronkelijke lezers een afdoende reden voor hun vroegtijdigen dood.

Andererzijds zijn namen als Baruch, Aser, Amos, Achaz (Jeho-Achaz) enz. welke resp. beteekenen: „gezegend", „gelukkig", „sterk", „Jahve beschermt", te verstaan als wenschen, die door de ouders aan hun kind werden meegegeven, maar dan als „primitieve" wenschen, die in vervulling m o e s t e n gaan.

Het moge niet geoorloofd zijn, de O. Tische naambeschouwing en de naamgeving „magisch" te noemen zonder meer, — bovengenoemde voorbeelden bewijzen toch dat in oud-Israël deze voorstellingen nawerkten.

Naast alle verschil blijft er, in ieder geval wat den v o r m betreft, een groote overeenkomt bestaan vooral met die gegevens, welke wij in Babel aantreffen.

Ook daar speelt de naam dikwijls de rol van een „amulet", dat een goeden invloed uitoefenen zal op het lot van den drager, in den vorm van een wensch of een positieve uitspraak. Onder de namen, welke GEMSER in zijn proefschrift [2]) bespreekt, zijn er vele van dezen aard. Ik noem slechts enkele voorbeelden.

Nam-gê'me-d-ba-ú-ì-dúg: „het lot van de dienstmaagd van Bau is goed"; Ḫa-ma-til: „Moge hij leven"; Šulmu-ereš: „Welzijn plantte hij"; Nabu-tuḳunu-ereš: „N. plantte veiligheid"; Ašur-garūa-nîri: „A. vernietig mijn vijand"; In-naṣi-ir: „Hij wordt bewaard"; etc. Ook GEMSER spreekt in dit verband van den naam als van een talisman, die het kind op

1) Gen. 25, 26 vgl. met Gen. 27, 36; Hos. 12, 4.
2) De Beteekenis der Persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyoniers en Assyriers, Wageningen, 1924.

zijn levensweg meegegeven wordt [1]). Een merkwaardige naam is ten dezen opzichte ook: Nabu-bêl-šimati: „N. is heer der lotsbepalingen", welke een variant is van" N.-bel-sumati: „N. is de heer der namen". GEMSER [2]) wil in eerstgenoemden naam een opzettelijke verandering zien, gemaakt om aan te duiden het dezen tegenstander van koning Asurbanipal dreigende noodlot, en verwerpt de meening van BEHRENS (Ass.-Bab. Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit, 1906), die voorstelt om „namen" ook op te vatten als „lotsbepalingen". Hoe dit zij, deze variant toont hoe dicht „naam" en „lot" bij elkaar lagen voor het bewustzijn van den Babyloniër. Het lot is van den naam afhankelijk; ja, het „geven van een naam" en „het bepalen van een lot" zijn eigenlijk twee uitdrukkingen voor één zaak. (Vgl. het boven geciteerde begin van Enuma eliš, I. 8.)

Bij een zoo nauw verband tusschen naam en levenslot is het te verstaan, dat „naam" zelfs een aequivalent worden kon van „persoon". Hebben wij hiervoor reeds een aanwijzing in het ideogram MU, dat n a a m, p e r s o o n, w e z e n beteekent, ook het woord š u m u (naam) zelf komt vaak voor in de beteekenis: „kind", „zoon".

Adad-šum-ereš: „A. plantte een naam (zoon)"; Adad-šum-ibni: „A. schiep een naam (zoon)"; Nabu-šum-iddin: „N. heeft een naam (zoon) gegeven"; Nabu-ḳaṣar-šum: „N. bewaart den naam (Zoon)"; Nergal-šume-rabbi: „N. maak het kroost groot", etc. [3]).

Van godennamen geldt hetzelfde: zoowel in Babel als in het O.T. vinden wij, dat „naam" gebruikt wordt voor „god" [4]).

En de naam van een god is in zijn grootheid recht-evenredig aan de macht van dien god. De n a a m der goden verbreidt

1) l.c. 164; voor de geciteerde namen zie pp. 37, 82, 184.
2) l.c. 99.
3) GEMSER, Persoonsnamen, 80, 82, 90, 95, 146.; dit spraakgebruik is ook in het N.T. bekend: Hand. 1, 15; Openb. 3, 4.
4) JASTROW, Rel. I, 181; Lev. 24, 11; Deut. 28, 58.

schrik, en vermag wonderen te doen. Hun naam is het die de wereld regeert en waardoor eigenlijk de kosmos bestaat. De naam van een god „ist gleichbedeutend mit seiner Macht" [1]).

Van hier uit valt licht op een veelvoorkomend epitheton der goden: hun veelnamigheid (waarvan reeds sprake was op p. 17). Dit kan blijkens het voorgaande geen betrekkelijk inhoudsloos attribuut zijn, maar het is een zeer reëel bezit der goden. Veel namen hebben staat gelijk met: veel macht hebben. Elke nieuwe naam, dien men aan een godheid gaf, voegde dus niet alleen wat toe aan zijn eer en aanzien, maar ook aan zijn macht. Veel namen zijn dus niet alleen het bewijs van veel macht, maar zij geven ook veel macht. Men denke aan het gebed van Artemis, die om „polyonymia" vraagt, opdat Phoebus niet met haar zal kunnen wedijveren [2]).

De zooeven genoemde stelling, dat de macht van den naam recht evenredig is met de macht van den god-drager is dus ook omgekeerd waar: de macht van den god is rechtevenredig aan het aantal namen dat hij heeft. Kent men aan een god een bepaald aantal namen toe, dan ligt daar een religieuze of theologische bedoeling achter. Zoo zal bijv. de van god gezonden „Weltheiland" zeven namen hebben [3]), waardoor wordt uitgedrukt, dat hij een wezen is met alle namen, d.i. een wezen met alle macht, want „zeven" is het getal der totaliteit.

Wanneer door de Mohammedanen aan Allah 100 namen worden toegekend, of door de oud-christelijke theologie aan God 10, 40, of 70 namen, of door de Babyloniërs aan Marduk 50 namen, dan hebben wij daarin te zien een uitdrukking van hun geloof aan de oppermacht van hun god. [4])

---

1) Jastrow, Rel. I, 112, cf. 132.
2) Usener, Götternamen, 334, n 7.
3) A.T.A.O. 559.
4) Hirzel, Name, 18; Usener, Götternamen, 384.

Wat Egypte betreft, ook daar is de naam een in het object gelegd ding, zooals wij in de vorige hoofdstukken hebben gezien. Wij zullen nu hebben na te gaan, welke functies die naam uitoefende in het lichaam van zijn drager, en in hoeverre het oude Egypte dezelfde praktijken dienaangaande toepaste, die wij bij primitieven en oude cultuurvolken hebben aangetroffen.

Er is een uitdrukking, welke wij zeer vaak in de Egyptische litteratuur tegenkomen, n.l.: m rn. f nj......, gewoonlijk vertaald met: „in zijn naam van"......

Zoo bijv. in een hymne ter eere van Amon-Rê:

(de groote god), die de menschen schiep en al het bestaande deed ontstaan (ś. ḫ p r) in dezen uwen naam (m rn. k pw nj) van Itm-ḫprj [1]).

Pyr. 581:

Gij zijt sterker (ḏ ś r) dan hij, in uw naam van t ꜣ ḏ ś r.

Pyr. 589:

Gij zijt frisch (r n p t j) in uw naam van frisch water (r n p w).

Pyr. 638:

Uw moeder Nut beschermt (ḫ n m) u voor alle kwaad in haar naam van groote beschermster (ḫ n m. t).

Bij de verklaring van deze uitdrukking komt natuurlijk alles aan op de vertaling van de praepositie „m". Ook al zou de gangbare vertaling: „in zijn naam van" behouden kunnen blijven, dan zal het toch noodig zijn de beteekenis van dat „in" wat nader onder oogen te zien.

De hier in aanmerking komende vertalingen van bedoelde praepositie zijn de volgende [2]):

a) voorzien van zijn naam.
b) volgens of overeenkomstig zijn naam.
c) krachtens zijn naam.
d) door middel van zijn naam.

---

1) Grébaut, Hymne, XI, 1.
2) Erman, Gramm³. § 445.

De twee eerste vertalingen leggen een zeer algemeen verband tusschen het te volbrengen (of volbrachte) feit en den naam, maar laten in het midden van welken aard dat verband is. De derde vertaling drukt uit dat de handelende persoon aan zijn naam de kracht ontleent voor de handeling; de vierde dat de naam het instrument is, waardoor de handeling wordt verricht.

Al dadelijk kunnen wij de beide eerste mogelijkheden buiten beschouwing laten, omdat zij te weinig houvast bieden. De vierde vertaling zou moeten beteekenen, dat de drager zijn naam uitspreekt als een formule en daardoor zijn werk tot stand brengt, wat op zichzelf beschouwd, voortreffelijk past in de Egyptische voorstellingswereld, maar toch niet de juiste weergave kan zijn van m r n. f n j, omdat deze uitdrukking evengoed van levenlooze objecten als van menschen en goden voorkomt, zooals wij dadelijk zullen zien.

Nog een andere overweging kan ons helpen bij een juiste interpretatie van genoemden term. Het valt n.l. op, dat m r n. f n j zeer vaak (niet altijd [1]) voorkomt met een woordspeling; de naam van het handelend subject en de stam van het verbum zijn in zulke gevallen congruent (zie o.a. de voorbeelden hierboven gegeven). Zulk een woordenspel is niet in onzen Westerschen zin op te vatten, — dus zonder verdere beteekenis; dat zou niet strooken met het gewicht dat de oude Egyptenaren, evenals alle Oostersche volken, toekenden aan het gesproken woord. Tegen het „toevallige" van zulke woordspelingen pleit ook, dat zij steeds op dezelfde wijze terugkeeren: een duidelijk uitgesproken samenhang aanwijzend tusschen den naam van den drager en diens handelingen.

Deze samenhang is van causalen aard; de naam houdt de verklaring in van de handeling. Dat blijkt ten duidelijkste uit het feit, dat de invloedssfeer, de werkingen, de openbaringen van één en de zelfde godheid worden verdeeld over haar verschillende namen: krachtens elk van die namen heeft de god weer een aparte machtssfeer. Zoo bijv. in de Osiris-hymne van Ani, waar van Osiris aldus wordt gesproken [1]:

> Tot hem trekt (ś ṯ ȝ) alles wat is en wat (nog) niet is, in zijn naam van: tot wien de aarde trekt (ś ṯ ȝ).
>
> Hij brengt de beide landen in waarheid tot rust (s k) in zijn naam van: S k r (Sokar). Machtig (w ś r) is hij om aan te zien en de vrees voor hem is groot in zijn naam van: W ś j r.
>
> Hij bestaat (w n n) tot aan de einden der eeuwigheid, in zijn naam van: W n n f r.

Zijn verschillende namen zijn dus oorzaak en bron van zijn eigenschappen. Miste hij een van die namen, dan zou hij ook een dier eigenschappen missen; maar nu zijn żij het in hem gelegde principe, waardoor hij is zóó als hij is, en waardoor hij handelt zóó als hij handelt; het altijd werkzame principe, dat Osiris' gedragingen bepaalt, omdat het zijn wezen bepaalt. Waar dit „geloof" een belangrijk element uitmaakt van de Egyptische wereldbeschouwing, daar kan het niet verwonderen, dat dit telkens weer tot uitdrukking komt in woordspelingen, waarin voor hen iets zeer „werkelijks" verborgen was [2].

Dit geldt, zooals boven gezegd, niet alleen van de namen van levende wezens, maar ook van die van „doode" dingen. Ook bij deze ligt in den naam hun bestemming, de openbaring van hun bestaan.

In de Pyramidenteksten lezen wij bijv.:

> Wierook, verbreid u (p ḏ) in uw naam van: p ȝ ḏ. (Pyr. 116).

Of:

> Gij stijgt ten hemel, W. gij stijgt langs haar op (j ȝ ḳ) in haar naam van: ladder (m ȝ ḳ. t) (Pyr. 479; cf. Pyr. 941, 1431).

1) bijv. niet in: Pyr. 286, 452, 1636, 1724, etc.

1) Budge, Book of the Dead 1, (1910) 12-5; Roeder, Urk. 27.

2) cf. bijv. nog Pyr. 25, 147, 453, 454, 577, 580, 585, 592, 638, 650, 1287, 1587, 1331, 1635, 1695, 1795, 1871.

Of in het Apophis-boek [1]:

> Het Horus-oog vernietigt u in zijn naam van: vlam; het heeft macht (s ḫ m) over u in zijn naam van: s ḫ m. t.

Zelfs wordt het rechtstreeks uitgedrukt, dat de dingen zich gedragen naar hun naam: de doode komt op zijn reis o.m. in het huis van de meesteres der sycomore (Nut), om haar bescherming te verkrijgen; nu zijn er in haar woning verschillende boomen en voorwerpen aanwezig, die een voor den doode zegenrijke rol spelen, welke wordt aangewezen door hun namen [2]. Daar is vooreerst de ʿ š-boom, opdat zijn naam (v. d. doode nl.) geroepen (ʿ š) zal worden; dan is er de m r w-boom, welke maken zal dat hij geliefd (m r j) wordt; voorts is er de t r-boom (of: ṯ r), die zijn wegen zal...... ? (ṯ r); ook de w ʿ n-boom, die „zijn wandelen naar alle plaatsen, die hem behagen, heerlijk (ʿ n) maken zal"; ook is er zilver (ḥ ḏ), opdat zijn gelaat zal glanzen (ḥ ḏ), en tenslotte wordt het goud (n b) genoemd, om hem schitterend (w b n) te maken [3].

De naam stelt den drager dus in staat tot de verrichtingen waartoe hij geroepen is. De naam is het, die een god maakt tot dien bepaalden god; een mensch tot dien bepaalden mensch; een willekeurig ding tot dat bepaalde ding, met die bepaalde eigenschappen.

De naam is het eigenlijk motorisch principe, zouden wij kunnen zeggen, dat de doode stof leven en beweging geeft. Voordat er „namen" bestonden heerschte de chaos, maar eerst toen de „namen" ontstonden, werden ook de onderscheidene wezens geboren met hun verschillende functies, die door die namen werden aangewezen. M.a.w.: elk ding of levend wezen is voor het bewustzijn van den Egyptenaar zóó als het is, en handelt zóó als het handelt, k r a c h t e n s den eens daarin

1) Budge, Facs. of Eg. Hierat. Pap. Br. Mus. (1910), 25, 2 v.
2) Pap. Funér. du Louvre 3148, III, 9 v. (bij Pierret, Recueil, I, 48).
3) Dit laatste is een voorbeeld van de wijze waarop voor een volk met „magische "wereldbeschouwing zelfs een bij benadering gelijkluidende klank al voldoende is, om te concludeeren tot essentieele verwantschap.

gelegden naam. De uitdrukking „m r n. f n j" is de Egyptische weergave van dezelfde gedachte, die leeft in den Toradjaschen arts, wanneer hij „lenturu"-kruid voorschrijft om de pijn te doen „slapen". Het wil mij daarom voorkomen, dat de vertaling van de uitdrukking in kwestie: „krachtens zijn naam", beter is dan: „in zijn naam", omdat dit laatste veel zwakker en kleurloozer is, en dus niet duidelijk genoeg weergeeft den werkzamen invloed, welke de naam uitoefent op en in zijn drager.

Getuige de zoo juist besproken uitdrukking, valt er inzake het geloof aan de kracht van den naam, een groote overeenkomst te constateeren tusschen de primitieven en de oude Egyptenaren. Wij zouden verwachten deze overeenkomst bevestigd te zien op het terrein van de geneeskunde, immers daar vooral openbaart zich dat geloof bij de primitieven. Maar dit is niet het geval; wij vinden op dit terrein in de Egyptische litteratuur b e t r e k k e l ij k w e i n i g s p o r e n van de magische werking van den n a a m van het geneesmiddel.

Wel is er nu en dan een zekere overeenkomst tusschen den naam en de werking te constateeren; zoo bijv. in een zin als deze:

> Ik heb zijn bescherming (d.i. een beschermingsmiddel) (s ꜣ) tegen u (den demon) bereid uit ʿ f ꜣ t-kruid, dat .... ?; uit ḥ ḏ w, dat u schaden zal (ḥ ḏ j) [1].

Hier hebben wij een duidelijk verband tusschen den naam en het doel dat wordt beoogd, maar in de meeste andere recepten is dit verband veel minder duidelijk en dikwijls twijfelachtig. Wij lezen bijv. in den Pap. Hearst [2], dat men, om tooverij (ḥ k ꜣ) uit het lichaam te verdrijven, moet gebruiken het binnenste van een w ḏ ʿ j t-vrucht, benevens vruchten van den š n-boom, maar het is zeer de vraag, of wij daarbij hebben te denken aan de verba: w ḏ ʿ (scheiden, dus de ziekte verwijderen) en: š n (bezweren).

In denzelfden Papyrus wordt ons geleerd, dat voor blaas-

1) Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, 12.
2) Uitg. Wreszinski, Medizin; recept no 36; cf. no 54.

ziekten (blaas = š p t j. t) de š b. t-drank een goed geneesmiddel is, en dat voor geregelde urine-afvoer (m ʿ j j. t) de j ʿ j. t-drank uitstekend is [1]).

Voor het verdrijven (ḏ r) van allerlei kwalen wordt aanbevolen het gebruik van ḏ ʿ r. t-vruchten, of ook een middel dat ḏ r ḏ-n ṯ r heet [2]).

Elders lezen wij weer van n ḏ-weefsel, dat goed moet zijn tot het afweren (n ḏ) van ziekten [3]).

Op nog een andere plaats wordt aangeraden een open gesneden hagedis (ḥ n t 3 š w) op den patient te leggen voor het verdrijven (ḥ n ḥ n) van de kwaal [4]).

Nu behoeft er geen bezwaar te zijn tegen het aannemen van verband tusschen naam en werking van het geneesmiddel, ook al lijken naam en verbum maar heel weinig op elkaar (zie pag. 66 aant. 3). Maar er schijnt mij een ander, ernstiger bezwaar te bestaan tegen het toekennen van veel waarde aan deze voorbeelden. Dit n.l., dat het recept niet één bepaald middel als h e t middel aanprijst, maar het noemt te midden van andere, zoodat niet blijkt, dat d a t middel juist het o p g r o n d v a n z ij n n a a m aangewezene is.

Op het gebied van de geneeskunde blijkt er dus verschil te bestaan tusschen de primitieven en het oude Egypte. Bij de eerstgenoemden blijkt het geloof aan de magische werking van den naam bij de genezing heel duidelijk, — bij de Egyptenaren komt het slechts weinig tot uiting en is goeddeels overgroeid door een beschouwing die dichter nadert tot onze medische wetenschap. Bij alle onvolkomenheid van hun kennis en bij alle magische bestanddeelen (als bezwering etc.) welke zij in hun geneeskunde toelieten, hadden zij toch een zeker anatomisch inzicht en een zeker begrip van de fysieke werking van geneesmiddelen, die den primitieven in die mate vreemd zijn.

---

1) ibid. no 62.
2) ibid. no. 139; cf. 216; Med. Pap. Berl. 3038 (Wreszinski) no 118.
3) London Med. Pap. Br. Mus. 10059 (Wreszinski) no. 40.
4) Med. Pap. Berl. 3038, no. 26 en 27.

De Egyptenaren mogen de sporen van de „magische" beschouwing hebben bewaard, — deze zijn op sommige punten wat op den achtergrond gedrongen door een meer „objectieve" beschouwing der geneesmiddelen.

Wij keeren terug tot de werking van den naam als in den drager gelegd mana. Waar de naam aan den drager zijn levenskracht, zijn bestemming, zijn geschiktheid tot bepaalde functies geeft (en dit geldt zoowel van goden als van menschen, van de levende zoowel als van de levenlooze natuur), daar is hij die de meeste namen heeft de machtigste, en omgekeerd draagt de machtigste de meeste namen. Een goed voorbeeld hiervan is de koningstitulatuur, welke is samengevat in het zgn. namenprotocol dat werd uitgevaardigd bij de troonsbestijging van den Farao. Het volledig protocol is eerst in den loop der eeuwen geheel ontwikkeld [1]), terwijl zoowel de titels als de namen, die in vijf rubrieken te verdeelen zijn : de Horus-, Nebti, Hornub-, Nesutbit- en de Si-Rê-naam, elk weer gevolgd worden door een of meer vrijere namen. Dit geheel van „ambtsnamen" en eigennamen drukt niet alleen uit, dat de koning machtig i s, maar het g e e f t hem ook macht, omdat de naam een zich verwerkelijkende formule is, die voortaan als mana den koning bijblijft en hem tot koning, d.i. tot een ander wezen dan de gewone menschen, m a a k t.

Is dus de Farao „polyonymos", — de goden zijn het natuurlijk ook. Boven wees ik reeds op de verschillende namen van Osiris (p. 65) die elk een bepaalde invloedssfeer met zich brengen. De Egyptenaar gaat zelfs zoover, dat hij niet alleen spreekt van verschillende n a m e n van zijn goden, maar van verschillende v o r m e n : twee onderscheiden namen geven dien god twee verschillende gebieden waarop hij macht heeft, en m a k e n hem dus telkens tot een „anderen" god. Men denke

---

1) Thierry, Titulatuur, 13 vv.

aan den tekst uit Memfis, waarvan ik den hoofdinhoud boven heb weergegeven.

Wanneer wij dus lezen van Amon-Rê [1]:

> Eenige koning onder de goden, rijk aan namen, wier getal men niet kent,

of in een lied aan Osiris [2]:

> Heil u Osiris, heer der eeuwigheid, koning der goden, die vele namen heeft en een heerlijk wezen,

of ook in den aanhef van de Rê-Isis-legende:

> Spreuk van den god der goden, die uit zich zelf ontstond...... voor wien de eeuwigheden als jaren zijn, die talrijke namen heeft, wien de goden zelfs niet kennen..... [3],

dan zijn dat geen zinledige epitheta, maar door die geheimzinnige, ontelbare namen beheerschen en regeeren zij de wereld: elke nieuwe naam geeft hun een nieuwe functie erbij en dus een nieuw machtsgebied. Zoo wordt ook in D.B. 142 een lange rij namen genoemd van Osiris, alle betrekking hebbend op een bepaald terrein van werkzaamheid van dien god.

Intusschen heeft ook in Egypte de naam invloed op het levenslot van den drager. Een gunstige, zegenrijke naam te vinden voor zijn kind was ook voor den Egyptenaar een ding van gewicht. Omgekeerd werd een ongunstige naam gevreesd. In den Pap. Westcar wordt ons verhaald [4], hoe Isis met twee andere godinnen te hulp komt bij de geboorte van drie prinsen uit de vijfde dynastie: Userkaf, Saḥu-re en Keku. Isis spreekt daarbij de bezweringen, opdat de geboorte voorspoedig zal verloopen en doet daardoor te niet het ongunstig omen, dat met betrekking tot de geboorte in die namen ligt.

Zij spreekt dan tot den eersten prins: „Wees niet s t e r k (w ś r) in haar lichaam, krachtens uw naam: w ś r- k ȝ. f"; bij den tweeden „N a d e r (? ś ȝ ḥ) niet in haar lichaam, krachtens uw naam: š ȝ ḥ w-rê"; en tot den derden: „Wees niet d o n k e r (k k w) in haar lichaam, krachtens uw naam: K k w."

De bedoeling is duidelijk; er kon vrees bestaan, dat door de namen dier prinsen de bevalling zou worden tegengewerkt, wat nu wordt teniet gedaan door Isis' bezwering. De eens gegeven namen (hier dus al vóór de geboorte gegeven) z o u d e n anders doorwerken, en het lot van den drager bepalen.

Diezelfde gedachte spreekt ook uit Pyr. 2102 bijv., waar wij lezen:

> Zij brengen u uw n a a m van onvergankelijke; gij sterft niet, gij vergaat niet.

Als de doode den n a a m „onvergankelijke" heeft ontvangen, dan i s hij onvergankelijk geworden, want het naam-mana m a a k t hem zoo.

Dat het inderdaad de naam is waarop het aankomt, blijkt ook hieruit, dat een woordspeling als deze: Rê zeide: „X", toen ontstond „X" (waarvan voorbeelden op p. 49), wisselt met: Hij zeide: „X", toen ontstond de n a a m van „X". Zoo bijv. Pyr. 959:

> Toen gij zeidet o Set: hij is het die mij is genaderd (ś ȝ ḥ), toen ontstond zijn naam ś ȝ ḥ (Orion).

Of Pyr. 1256:

> Toen Osiris N.N. zeide: kom tot mij (j s k. r j), toen ontstond zijn naam S k r (Sokar).

Enkele persoonsnamen mogen hier worden genoemd, ten bewijze, dat het geloof aan den naam als inwonend mana ook in de naamgeving tot uiting komt; vooral de theofore namen zijn hiervoor dikwijls belangrijk. Vele ervan drukken een relatie uit tusschen den god en den drager van den naam, in den vorm van een wensch of een verzekering.

Zoo komt in den ouderen tijd de naam voor: Ḫ w w-P t ḥ: „dien Ptah beschermt"; ook: Ḥ r-ḥ r-ḫ w t. f: „Horus be-

1) Grébaut, Hymne, p. 9.
2) Stèle van Amon-moses, Bibl. Egyptol. IX, 95, pl. 2.
3) Pap. Turin, pl. 131, 12 vv. cf. Plutarchus, de Is. et 3 Os. 53.
4) Westcar, pl. X, 1, 9, 16, 17, 23, 24.

schermt hem" [1]; ʿ n ḫ. f-š d. f: „zoolang hij (de god) leeft, zoolang redt hij" [2]; weer andere vormen zijn: P t ḥ-m- s ȝ: „Ptah is mijn bescherming" [3]; N f r-ḫ w w-P t ḥ: „Wel hem, dien Ptah beschermt" [4]; I p j-ḥ r-š ṣ n b. f: „Ipj maakt hem gezond" [5]; M r j j-P t ḥ: „door Ptah geliefd" [6]; M ḥ-j b-Ḥ r: „lieveling van Horus" [7] etc.

Zeer verschillende elementen kunnen bij de naamgeving hebben meegewerkt [8]: de mode, het cultisch milieu (waar een bepaalde godheid werd vereerd), ook vroomheid en godsvertrouwen. Maar wanneer wij bovenstaande namen goed willen verstaan, dan is toch ook hier goed in het oog te houden dat het „Oostersche", „primitieve" wenschen zijn die men zijn kind meegeeft, die eo ipso zullen doorwerken; dat deze namen dus werden beschouwd als talismans, aan het kind meegegeven ter beveiliging op den levensweg. Het verband, dat bij de naamgeving gelegd was tusschen de godheid en het kind, is een onverbrekelijk verband: Ḫ w w-P t ḥ w a s sinds de naamgeving werkelijk de beschermeling van Ptah, en die god m o e s t dat kind beschermen.

Ook die namen dus, welke niet bepaald een wezens-aanduiding zijn, staan toch met het wezen van den drager in nauw verband, omdat zij de k e r n zijn van zijn bestaan, datgene waaraan hij zijn bestaan, zijn levenskracht, zijn kracht tot handelen, dankt.

Samenvattende kunnen wij het volgende vaststellen: De naam is een i m m a n e n t k r a c h t c e n t r u m, dat:

1e. het wezen van den drager bepaalt, zoozeer dat naam en wezen gelijk te stellen zijn;

2°. de werkingen, gedragingen, en het lot van den drager bepaalt (als omen, amulet, talisman);

1) Hoffmann, Theoph. Namen, 40, 41.
2) ibid. 42.
3) ibid. 43.
4) ibid. 44.
5) ibid. 45.
6) ibid. 47.
7) ibid 48.
8) zie Erman-Ranke, Aeg. 188 vv.

3°. den drager tot allerlei functies in staat stelt (als attribuut en qualiteit).

2. De naam buiten den drager

Met het zooeven behandelde kruist zich een andere voorstelling. Zooals wij hebben gezien, is het de naam, die den drager bepaalde qualiteiten geeft, maar omgekeerd worden ook de qualiteiten van den drager weer overgedragen op den naam. De naam van een god en die god zelf zijn voor het mystieke bewustzijn één.Dat blijkt o.a. hieruit, — om even vooruit te loopen op het volgende — dat de naam van een god een machtig bezweringsmiddel is, machtiger dan de naam van een mensch. Dit spreekt voor de „magische" wereldbeschouwing vanzelf, omdat een van haar fundamenteele onderstellingen is, dat in elk deel het geheel aanwezig is [1]: het mana, de zielestof, het wezen zit voor den primitieven mensch niet alleen in de heele persoon, maar ook in zijn haar, zijn nagels, zijn portret, zijn naam, en dit geldt niet slechts van den mensch, maar van alle wezens.

Evengoed nu als de genoemde lichaamsdeelen l o s v a n h u n e i g e n a a r kunnen worden gedacht, evenzoo de naam, die dan dus als een z e l f s t a n d i g d i n g optreedt.

Nu kan dus ook een ander zich daarvan meester maken en hem op een of andere wijze gebruiken. Wanneer die ander den naam te weten gekomen is, dan heeft hij in zijn bezit de formule, waaraan de drager zijn bestaan dankt, diens persoonlijk mana dus, waarmee hij naar goeddunken kan handelen. Hij heeft daardoor niet alleen m a c h t over den drager van den naam,

1) Dit is een van de uitvloeisels van wat wij met Lévy-Bruhl, Fonctions 77, kunnen noemen de „participatie-wet", welke hij t.p. zoo omschrijft: „dans les représentations collectives de la mentalité primitive les objects, les ètres, les phénomènes peuvent être, d'une facon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes; d'une façon non moins incompréhensible ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités mystiques qui se font sentir hors d'eux sans cesser où elles sont."

maar hij heeft ook zijn eigen mana versterkt en vermeerderd door er dat van den ander aan toe te voegen; op dezelfde wijze, waarop men naar primitieve opvatting zijn zielestof versterken kan, door koppensnellen en menschenvleesch eten.

Waarvoor men den naam van een ander gebruiken kan, blijkt voor Egypte alweder uit het Rê-Isis-verhaal, dat door drie hoofdmomenten wordt gekarakteriseerd. Isis wil den naam van Rê te weten komen om daarmee haar eigen macht te vergrooten, want deze geheime naam was het, waardoor hij de macht had om de wereld te beheerschen. Maar Rê blijkt niet van plan zijn naam zoo maar prijs te geven: deze was immers juist in zijn lichaam verborgen om te verhinderen, dat een ander daarmee „tegen hem zou kunnen tooveren". Ten slotte weet Isis den grooten god te overreden door er hem met nadruk op te wijzen, dat „de mensch wiens naam genoemd wordt, blijft leven;" wanneer Rê haar zijn naam niet zegt, dan kan zij dien ook niet voor hem noemen. en dan zal Rê dus niet blijven leven.

De naam kan dus op drieërlei wijze door een derde worden gebruikt [1]:

a) tegen den drager,

b) ten behoeve van den drager,

c) ten behoeve van een ander dan den drager.

Hiermee zijn wij dus gekomen op het eigenlijke terrein van de „naammagie", welke hierin bestaat, dat men den naam gebruikt als een concreet ding, zooals men ook andere voorwerpen gebruiken kan bij zijn magische handelingen.

a. De naam tegen den drager gebruikt

Bekend is, dat vele volken gelooven, dat men zijn vijand schaden kan door middel van iets dat hem toebehoort, of een deel van hem is: zijn nagels, haar, kleeding, speeksel, voedsel

1) Een andere volgorde dan in het verhaal zelf is noodig, aangezien wat hier onder b) en c) genoemd is, ten deele zijn verklaring ontvangt uit het onder a) genoemde.

etc. In deze dingen zit immers zijn mana. Zoo begraaft men in Indonesië een haar van iemand dien men kwaad wil doen [1], of men spreekt een vervloeking uit over zijn speeksel of zijn sirihpruim, die men hem heeft zien wegwerpen [2], of men trapt op zijn schaduw [3], in de overtuiging, dat de eigenaar daardoor ziek zal worden of sterven.

Geheel op dezelfde wijze kan men dat doen met zijn naam. Wil men iemand die op jacht is, een ongeluk bezorgen door hem het spoor bijster te doen worden, dan noemt met zijn naam [4], en de zielestof van die persoon zal daarop afkomen en wordt hem dus ontroofd. Maar veel secuurder is het, den naam van een mensch dien men een kwaad hart toedraagt, te schrijven op een doodsbaar, op een doodskleed, of ook wel op een stuk papier, een blad, een stuk hout, (soms nog eenigszins in menschenvorm gesneden) hetwelk dan begraven moet worden, want dan zal de eigenaar van den naam zeker sterven [5].

Een dergelijk middel kan men ook toepassen tegen doodengeesten: om te verhinderen, dat een overledene in zijn vroegere omgeving komt spoken, zoo schreef Dr. Kruyt mij, is het op sommige gedeelten van Java gebruik, zijn naam op te schrijven en ergens vast te hechten, waardoor de geest „gebonden" is.

Maar het zijn niet alleen de primitieve volken, waar zulke dingen voorkomen: ook de cultuurvolken van alle tijden kenden deze praktijken. Men leze slechts wat Tacitus schrijft over het conflict tusschen Germanicus en Piso [6]. Dit conflict valt samen met een ziekte van eerstgenoemde, die uit de houding van Piso meent te moeten opmaken, dat deze hem vergif heeft toegediend. En dan gaat Tacitus voort: „et reperiebantur

1) Kruyt, Anim. 39 vv.
2) ibid. 29 vv.
3) ibid. 68 vv.; cf. de Groot, Rel. Syst. of China, I, 94, 210; Clodd, Magic, 10-23.
4) Adriani, Anim. Heidend. 28.
5) Kruyt, Anim, 70 vv. Clodd, Magic, 39 vv. 131.
6) Annalen II, 69.

solo ac parietibus (van G.'s huis nl.) erutae humanorum corporum reliquiae, carmina et devotiones et *nomen* Germanici *plumbeis tabulis insculptum*, semusti cineres ac tabo obliti aliaque malefica, quis creditur *animas numinibus infernis sacrari*."

De hier genoemde „looden tafeltjes" zijn zgn. vloektabletten, waarvan er in Attica en Italië een aantal gevonden zijn. Soms staat er alleen de naam van het slachtoffer op; soms ook gaat de naam vergezeld van enkele demonennamen; elders weer is hij doorboord met een spijker; ook wel staat er een formeele bezwering op tegen den mensch, dien men vervloeken wil [1]). Maar in elken vorm zijn zij een bewijs van het geloof, dat men iemand kan benadeelen door middel van zijn naam.

Om nog een voorbeeld te noemen: in de Scandinavische landen leeft in mythen en legenden, maar ook in het volksgeloof nog voort het zgn. „doodnoemen", dat bestaat uit het bezigen van een vloekformule, verbonden met den naam van een vijand, en dat den dood van dien vijand tengevolge heeft [2]).

In de magische praktijken staat de naam dus op één lijn met haar, nagels, speeksel, etc.

Natuurlijk is een eerste vereischte, dat de magiër den naam *kent*. En dit kan bij menschennamen in den regel wel het geval zijn (maar zie beneden, over de geheimhouding van den naam), — het wordt moeilijker, wanneer het goden- en demonennamen betreft.

Toch *moet* de magiër den naam weten, wanneer hij macht over hen uitoefenen wil. Want wanneer hij hun naam *kent*, d.i. *in zijn bezit* heeft, dan heeft hij hun mana, hun levenskracht, hun zielestof in zijn macht.

Algemeen verbreid is dan ook het geloof, dat de *goden en demonen moeten gehoorzamen aan den-*

1) A.R.W. XII, (1909) 46-45; CLODD, Magic, 177.
2) KorrBlAnthr. 1896, 118; FRAZER, Taboo, 330 vv.

gene die hunne namen kent. De magiër kan de goden *dwingen* door middel van *hun naam*. [1])

De eenvoudigste wijze van bezweren is dienovereenkomstig, aan de goden of de demonen te verzekeren, dat men hun naam kent.

> Ik ken u, uw naam is Ayasta,

luidt een bezweringsformule der Chirokeezen [2]).

De Maleier zegt, bij de bezwering van een ziektedemon:

> Ik ken u, ik ken uw oorsprong, pijnig dezen mensch niet langer,

en noemt bovendien nog de namen van de „ouders en grootouders" van den demon om te toonen, hoe goed hij op de hoogte is [3]).

Wat den vorm betreft, hoort hier zeker ook thuis het gesprek van Jezus met den bezetene in het Gadareensche land. [4]) Niet zoodra merkt de demon Jezus' komst, of hij begint te roepen: „Jezus, gij zoon Gods, des Allerhoogsten, ik bezweer u bij God, dat gij mij niet pijnigt." Hij tracht Jezus' bezwering dus krachteloos te maken, door van te voren reeds diens naam te noemen. Omgekeerd is het eerste wat Jezus hem vraagt, hoe zijn naam is, want hij kan den demon eerst uitdrijven, wanneer hij zijn naam weet.

Zoo tracht ook de bezweringspriester in Babel allereerst den naam te weten te komen van den boozen geest, dien hij moet uitdrijven, of van de toovenares, wier macht hij wil breken. *Weet* hij dien naam, dan heeft hij gemakkelijk werk, immers „une sorcière dont le nom est connu, est une sorcière perdue" [5]). Herhaaldelijk komen dan ook in de bezweringsseries vragen voor als deze:

> Wie zijt gij toovenares, die als de zuidenwind de zee in beroering brengt? [6]),

1) HEILER, Gebet 153; HIRZEL, Name 19; HEITMÜLLER, Im Namen Jesu 205 vv.; APPEL, Precat. 73.
2) KorrBlAnthr. 1896, 117.
3) KRUYT, Anim. 514. 4) Marc. 5, 7 v.; cf. Luc. 8, 28 v.
5) FOSSEY, Magie 46. 6) Maklu V, 82.

of : Wie zijt gij, wiens zoon, wiens dochter ? [1])

Nu bestond er echter nog een moeilijkheid, met betrekking tot het kennen van den naam der goden. Wanneer, zooals wij boven hebben gezien, de goden veelal „polyonymoi" zijn, hoe wist men dan, dat men den juisten naam citeerde in zijn bezwering ? Maar ook hierop hadden de magiërs hun antwoord. Om maar één voorbeeld te noemen: de Romeinen hadden hun „indigitamenta" : lijsten met godennamen voor alle bijzondere gelegenheden die niet alleen aanwezen, welke goden men in een bepaald geval moest aanroepen, maar ook de n a m e n, waarmede zij aangeroepen wilden zijn. En vond men zelfs hierin nog niet voldoende aanwijzing, dan kon men zich redden door in het gebed (de formule) in te voegen : „sive quo alio nomine fas est nominare", of zelfs : „sive deus es, sive dea" [2]). Zoo was men voor alle gevallen voorzien, en de godheid m o e s t het gebed verhooren, omdat haar naam (zij het implicite) was g e n o e m d.

Uit het bovenstaande blijkt dat de naam een middel is naast andere, om macht over den drager te verkrijgen, c.q. hem te benadeelen of zelfs te dooden. Deze magische handelingen bleken soms samengesteld en soms enkelvoudig te zijn. Het eerste, wanneer de naam-magie optreedt in combinatie met het maken van een afbeeldsel van den drager, waarop dan de naam werd geschreven, of ook wanneer zij optreedt in combinatie met een vloekformule. Het tweede, wanneer het enkele uitspreken van den naam al voldoende is, om den drager in zijn macht te krijgen. In het eerste geval werken twee voorstellingen samen, nl. de „participatie" van „naam" en „persoon" en die van „beeld" en „persoon". In het tweede geval hebben wij alleen te doen met de participatie „naam" en „persoon". Bij

1) Maklu VI, 3; II, 169, 188; III, 89 etc. SCHRANK, Sühnriten 25; THOMPSON, Devils II, pag. XXVIII vv.; HEHN, Siebenzahl 26 v.
2) APPEL, Precat. 75 vv.

het eerste bestaat altijd nog de mogelijkheid, dat de naam niet meer dan een middel is, om de persoon in het eigenlijke „toovermiddel" (het afbeeldsel) „hineinzubannen"; in het tweede blijkt ten duidelijkste, dat de naam een zelfstandig middel is, om magie te bedrijven, een d i n g, dat men hanteeren kan.

De woorden van Rê doen reeds vermoeden, dat ook aan het oude Egypte dergelijke voorstellingen niet vreemd waren, immers Rê legt duidelijk verband tusschen naam en magie. Inderdaad staat een uitspraak als deze niet alleen.

Vooreerst vinden wij in een aantal bezweringen voorschriften voor den magiër, waarin hem bevolen wordt een afbeeldsel te maken van den demon en daarop den naam te schrijven (hier hebben wij dus ook die combinatie waarop ik zooeven wees). In het zgn. Apophisboek lezen wij bijv. [1]) :

> Rê overwint u, Apep ! (viermaal) ; Rê overwint u, Apep ! — Waarlijk Apep is vernietigd...... Deze formule moet gereciteerd worden boven (een afbeeldsel) van Apep, hetwelk in groene kleur is geteekend op een nieuw papyrusblad. Voorts moet Apep uit (......) was worden gemaakt, waarop zijn naam in groene kleur geschreven is ; dit moet in het vuur geworpen worden.

Een dergelijk voorschrift, uit dezelfde bezwering luidt :

> Ge moet alle vijanden van Rê en alle vijanden van den Farao maken (d.i. afbeelden), dooden en levenden...... en de namen van hun vaders en moeders en kinderen...... met groene kleur op een nieuw papyrusblad geschreven. Hun naam moet op hun lichaam worden gegraveerd, dat van was is gemaakt. Bind hen voorts met de veer van een zwarten vogel, bespuw ze, vertreed ze met den linkervoet, en doorsteek ze met een lans...... werp

1) Apophis 23, 5 vv. (Uitg. BUDGE in : Facs. of Hierat. Eg. Pap, in the Br. Mus. (1910); vert. o.a. bij ROEDER, Urk. 98 vv.

ze in het vuur, en verbrand den naam van Apep (in het bijzonder) in een stroovuur [1]).

Nu kan het hier evenwel nog wezen, dat het eigenlijk te doen is om het *afbeeldsel*. En dan is de gedachtengang deze: het beeld *is* het wezen; wat aan het beeld geschiedt, dat geschiedt aan het wezen van den afgebeelden demon; de naam dient dus alleen om het beeld te *identificeeren* met dien demon, en het aldus te maken tot een „levend" beeld.

Er zijn echter andere plaatsen in den zelfden papyrus, die duidelijk toonen, dat het om den *naam* te doen is, en waar die naam als het eenige middel ter verdelging van den demon wordt genoemd.

Zoo in een voorschrift als dit:

> Gij moet een *naam* van Apep maken, geteekend op een nieuw papyrusblad en in het vuur werpen, wanneer Rê zich vertoont...... [2]).

Of elders:

> Schrijf voorts de namen van Apep en iederen vijand van den Farao, dooden of levenden, met krijt (?) op den grond; vertreed ze goed met uw linkerbeen [3]);

waarop dan nog de verzekering volgt, dat dit een beproefd middel is tegen genoemde vijanden.

Men behoeft door zulk een naam-magie nog niet direct den dood van zijn vijand te bewerken; men kan hem er ook door ziek maken bijv. In den meer genoemden Medischen Papyrus uit Londen [4]) wordt als middel, om zich van een ziekte te bevrijden o.a. ook aangewezen het maken van een afbeeldsel van het zieke lichaamsdeel, waarop de naam van een vijand of van een demon te schrijven is. Een en ander wordt te eten gegeven aan de *mȝfd.* t-kat (die meermalen een rol speelt in de magie), en dan zal de ziekte overgaan op den drager van dien naam.

---

1) Apophis 26, 2 vv.; cf. 28, 16; 29, 11 v., 13 v.; Lacau, Sarcoph. II, 25.
2) Apophis, 24, 19.
3) Ibid. 29, 15.
4) London Med. Pap. 10059, no. 38 (Wreszinski).

Niet alleen in het aardsche leven geloofden de Egyptenaren aan de saamhoorigheid van naam en persoon, maar ook aan de overzijde van het graf. Ook voor de dooden is het dus niet onverschillig wat er met hun naam gebeurt: zij kunnen daar eventueel groot nadeel van ondervinden (maar ook voordeel, zie de volgende §). Wanneer hun naam bijv. werd vernietigd, of uitgeroeid, dan zou dat, blijkens alles wat wij tot dusver hebben gezien, het verlies van het leven tengevolge hebben.

De oorspronkelijke eigenaar van den papyrus, waarop het Apophis-boek geschreven stond, heeft daarin de volgende bedreiging opgenomen tegen dieven, die het hem zouden willen ontstelen:

> ......hun lichaam worde niet begraven; geen waterlibaties (een gewone vorm van doodenverzorging) worden hun gebracht; mogen zij geen wierook ruiken; moge er geen zoon en geen dochter voor hen opstaan, om water voor hen uit te gieten; *hun naam worde in het gansche land niet meer herdacht* [1]).

Het schijnt welhaast een soort „straf" geweest te zijn, waarmee de omgeving van een boosdoener op zijn wandaden reageerde, dat zijn naam „vergeten" werd. In die richting wijst tenminste wel een raad, gegeven in de „Wijsheidsleer voor Merikare" [2]):

> (Tegen iemand), die veel aanhangers heeft, die goed is in de oogen zijner volgelingen, (die een) grootspreker (is, geeft de koning den raad): verdrijf hem, doodt hem, *wisch zijn naam uit*, roei zijn herinnering uit en zijn partij, die hem aanhangt.

---

1) Apophis 17, 36.
2) Erman, Lit. 110; voor de uitdrukking cf. Deut. 7, 24; 9, 14; 25, 6; 29, 20; Jos. 7, 9; II Kon. 14, 27.

Men vergelijke ook de geschiedenis van Herostratos, die in 356 v. Chr. den Artemis-tempel te Efeze in brand stak om zijn naam onsterfelijk te maken. De Efeziërs besloten echter, zijn bedoeling te verijdelen; niemand zou ooit zijn naam mogen noemen. („uti nomen eius.... ne quis ullo tempore nominaret" Gellius, Noct. Att. II, 6, 18).

De slechtaard wordt dus bedreigd met vernietiging; doordat zijn naam vergeten wordt, vergaat zijn persoon; hij sterft den „tweeden dood", die erger is dan de overgang naar de onderwereld, omdat de tweede de definitieve dood is. [1])

Den naam uitroeien was dus wel het ergste wat men iemand kon aandoen. Het is een misdaad tegenover den naaste, die met vervloeking wordt bedreigd, zooals te lezen staat op een stèle [2]):

> O al gij grooten, profeten, priesters...... wanneer iemand mijn naam verdrijft en er zijn (eigen) naam voor in de plaats zet (n.l. op deze stèle), — god zal het hem vergelden door vernietiging van zijn beeld op aarde.

Dat „verdrijven" van den naam van een doode en het zetten van zijn eigen naam daarvoor in de plaats was een gebruik, waaraan zoowel koningen als particulieren zich meermalen schuldig maakten. Men liet op stèles, gebouwen, graven, de namen der doode eigenaars eenvoudig wegbeitelen, en in de opengekomen plaats zijn eigen naam aanbrengen, waardoor de stèle of het gebouw in questie een „gedachtenis voor den naam" van den usurpator werd inplaats van voor dien van den werkelijken bouwmeester en eigenaar [3]).

De reden van deze usurpatie is echter niet steeds deze, dat men zich een „goedkoope" gedachtenis van den naam wil verzekeren. Het gebeurde ook wanneer men de herinnering aan een voorganger met wiens politieke of religieuze overtuiging men het niet eens was, te niet wilde doen. Het bekendste voorbeeld hiervan is het verwijderen van alle sporen van den Atoncultus en wat daarmee samen hing, na den dood van Ichnaton [4]); waren de namen van Ichnaton en zijn stad Ichtaton, benevens die van zijn god Aton, op de monumenten uitgeroeid, dan was daarmee, naar het gevoelen van de Egyptenaren ook de invloed,

---

1) BAILLET, Idées Morales 168.
2) Ae.Z. 1865, 89.
3) ERMAN-RANKE, Aeg. 190 v.; cf. Ae.Z. 1899, 143 v.
4) ERMAN-RANKE Aeg. 298.

het w e z e n van die kettersche afdwaling verdwenen [1]).

Naast deze h a n d e l i n g e n, die men met den naam kon uitvoeren, bestond er een eenvoudiger wijze om den vijand te schaden: men kon den naam immers ook vervloeken, d.w.z inlasschen in een vloekformule. Had men op deze wijze den n a a m in verband gebracht met de ex opere operato werkende vloekwoorden, dan was ook de p e r s o o n daarmee in verband gebracht. Met de enkele vervloeking viel dus hetzelfde te bereiken als met de meer ingewikkelde praktijken. In de Pyramidenteksten komt voor de bede, dat Osiris

> allen grijpen zal die N.N. haten en allen, die b o o s h e i d s p r e k e n d o o r m i d d e l v a n N.N.'s naam (m d w m r n. f ḏ w) (Pyr. 16, 137).

Hier worden kennelijk bedoeld degenen die een boozen wensch, een vervloeking, een bezwering uitspreken, terwijl zij daar den naam van N.N. bij noemen en hem daardoor benadeelen. Zulk een vervloeking toch van den naam werkte zeer reëel: op de zegestèle van Merneftah wordt het ongeluk, dat den Libyschen koning overvalt (nederlagen, vlucht, oneer, berooving) o.a. geweten aan het feit, dat de „heer van Egypte zijn naam heeft vervloekt" (š ḥ w r) [2]).

Men had trouwens een nog eenvoudiger middel: men behoefde den naam alleen maar te n o e m e n, zoodat hij ter oore kwam aan de demonen, en de uitwerking was verzekerd. Zoo dreigt de doode, wanneer de veerlui onwillig mochten zijn, om de boot, waarmee hij moet oversteken naar het doodenrijk, naar hem toe te brengen:

> Wanneer gij de boot niet overbrengt voor P., dan zal hij uwen menschelijken naam, dien hij kent, noemen aan de T m j w (de „niet-zijnden": de demonen) (Pyr. 1223).

---

1) Uitkrassing van den naam: L.D. (Uitg. N.-S.) II, 138; III, 107, 109 v., 265, 272 vv. IV. 42, 90, 99, V, 126; MASPERO, Guide Boulaq, 52, 66, 98.
2) Ae.Z. 1896, 3. (tekst en vert.).

Hier wordt de „kennis" van den naam dus op een eigenaardige wijze benut: P. zelf had de veerlui kunnen dwingen, want hij had ze in zijn macht doordat hij hun naam wist; maar hij wil daarvan geen gebruik maken en zal het de demonen laten doen.

Het noemen van den naam aan zijn eigen drager is een heel gewone wijze van doen in de demonenbezweringen; ja, te zeggen, dat men hun naam noemen zal is al een bedreiging op zichzelf.

> Terug! Verborgene (slang)! Verberg u! Maak dat gij niet wordt gezien door N.N. Terug! Verborgene, verberg u! Kom niet op de plaats waar N.N. is, opdat hij u niet n o e m e b ij u w n a a m: Inm, zoon van Nmt (Pyr. 434).

Of in een andere bezwering:

> Val neder slang! die uit de aarde zijt opgekomen; val neder vlam, die uit Nun is uitgegaan. Val neder! Weg! Mijn gelaat is tegen uw gelaat (gekeerd)...... wijk terug..... met haar twee gezichten, K w 3 w, I m ḥ w, I m ḥ w, gij...... K b b h j t j t j b j t j š ṣ́, zoon van Ḥ j f g t, dat is uw naam! (Pyr. 237 vv.).

Zoo ook tegenover de goden:

> Chons, heerlijk rustende in Thebe...... wiens naam niet bekend is, evenmin als zijn natuur of zijn gestalten (?)..... ik echter ken uw naam, want: „Groote" is uw naam; „Erfgenaam" is uw naam; „Voortreffelijke" is uw naam; „Verborgene" is uw naam; „Machtige der goden" is uw naam; „Hij wiens naam verborgen gehouden wordt door de goden" is uw naam...... [1]).

Of elders:

> Ik ken uw naam, ik ben niet onwetend omtrent uw naam: „Grenzenloos" is uw naam; „Grootheid" is de naam uws vaders...... etc. (Pyr. 1434).

1) HOPFNER, Gr.-Aeg. Offenb. Zauber I, 99.

Talrijk zijn de plaatsen, waar den doode de verzekering in den mond gelegd wordt, dat hij „de namen kent" van alle wezens, met wie hij mogelijkerwijze in aanraking komen zal en die hem op eenigerlei manier kwaad zouden kunnen doen. Vooral in het Doodenboek:

> Er is een slang op den top van dezen heuvel, met een lengte van vijfhonderd ellen...... ik ken den naam van die slang op haren heuvel: „j m j h h" is haar naam [1]).

Wanneer de doode zal worden gebracht naar de rechtszaal, waar hij geoordeeld moet worden, dan begint hij met Osiris, den opperrechter, te begroeten, en spreekt:

> Ik kom tot u, mijn heer; ik wordt tot u gebracht om uw schoonheid te aanschouwen. Ik ken u (ik ken uw naam), ik ken de namen der 42 rechters, die met u zijn in de zaal der beide waarheden [2]).

En aan het einde van hetzelfde hoofdstuk, waar de doode de goden wederom begroet ten afscheid, spreekt hij:

> Heil u goden...... ik ken u, ik ken uw namen, — ik val niet door uwe zwaarden [3]).

Op een andere plaats verzekert hij weer, dat hij bij name kent alle onderdeelen van de netten, waarmee de demonen in de onderwereld zullen trachten hem te vangen [4]). Deze kennis van den naam maakt, dat hij veilig is voor alle gevaar; m.a.w. dat de vijandige machten hem niets kunnen doen:

> Mij overkomt geen kwaad in dit land, in de zaal der beide waarheden, want ik ken de namen dezer goden die daarin zijn, de volgelingen van den grooten god [5]).

Of elders lezen wij van den doode:

> Hij zal niet in hun (der demonen) ketel vallen, want hij kent hun namen [6]).

1) D.B. (Leps.) 108, 3 v.
2) D.B. (Nav.) 125, Inleiding, 2 vv.; een plaats als deze heeft o.m. beteekenis voor de beoordeeling van de zedelijke waarde van dit hoofdstuk: een z e d e l ij k oordeel wordt afgewend met m a g i s c h e middelen.
3) D.B. (Nav.) 125, slot, 3.
4) D.B. (Nav.) 153 A en B.
5) D.B. (Nav.) 125, Inleiding 23 v.
6) D.B. (Nav.) 17, 70 vv.

De dingen en demonen, die de doode op zijn weg ontmoet, blijken daarvan zelf ook overtuigd: zij zullen hem niets kunnen doen en hem niet kunnen tegenhouden, wanneer hij hun hun naam zegt; men zie bijv. D.B. (Nav.) 125, 29—40:

> Ik laat u niet langs [1]) mij heen gaan, zeggen de balken van deze poort, wanneer gij mijn mij naam niet zegt.
> „Aanwijzer der waarheid" [2]) is uw naam.
> Ik laat u niet langs mij heen gaan, zegt de rechterpost van deze poort, wanneer gij mij mijn naam niet zegt.
> „......(ḥ n k w; weegschaal?) van den drager van het recht" is uw naam.
> Ik laat u niet langs mij heengaan, zegt de linkerpost van deze poort, wanneer gij mij mijn naam niet zegt.
> „Ḥ n k w van den wijn" is uw naam.
> Ik laat u niet langs mij heengaan, zegt de drempel van deze poort, wanneer gij mij mijn naam niet zegt.
> „Stier van Geb" is uw naam.
> Ik doe u niet open, zegt de grendel van deze poort, wanneer gij mij mijn naam niet zegt.
> „Teen van zijn moeder" is uw naam.
> Ik doe u niet open, zegt het slot van deze poort, wanneer gij mij mijn naam niet zegt.
> „Levend is het oog van S b k, heer van den oostelijken berg" is uw naam.
> Ik doe u niet open en laat u niet langs mij heen gaan, zegt de deurwachter van deze poort, wanneer gij mij mijn naam niet zegt.
> „Tepel van Šu, in wier bescherming hij Osiris heeft gesteld" is uw naam.
> Wij laten u niet langs ons heengaan, zeggen de lijsten (ḥ p w. t) van deze poort, wanneer gij onze namen niet zegt.

1) Voor de beteekenis van ḥ r = „langs", „voorbij", zie ERMAN, Gramm³. § 447 d.

2) Eig: „tong" (van de weegschaal): t ḥ n j b w m 3 ʿ; ERMAN, Gramm³. § 187.

> „Slangenkinderen" is uw naam.
> G ij k e n t o n s, ga aan ons voorbij!

Het gehoorzamen der dingen aan hun naam, ons uit sprookjes welbekend, speelde dus ook in het oude Egypte een groote rol. Want het is geen „welwillendheid" van de hier genoemde deelen van de poort, dat zij ten slotte toegang verleenen aan den doode; zij k u n n e n niet anders, omdat zij door hun n a a m in de macht van den doode zijn [1]).

Om nog een voorbeeld te noemen, waarin de gehoorzaamheid aan den naam uitkomt:

> Ik meld u niet aan, zegt de portier dezer zaal, wanneer gij mij mijn naam niet zegt.
> „Kenner der harten" en „Doorvorscher der lichamen" is uw naam. — Ik meld u aan! [2])

Op dezelfde manier weet de doode de beschikking te krijgen over de boot, die hem overzetten zal naar het doodenrijk; kan hij de namen zeggen van haar onderdeelen, dan stellen zij zich te zijnen dienste [3]). Een opsomming van de zeven poorten met hun wachters vinden wij in het hoofdstuk getiteld: „Spreuk voor het binnengaan der zeven poorten" (in andere recensie: „Spreuk voor het kennen van de namen der zeven poorten") [4]). Ook deze variant wijst in de richting van het bovengezegde: kent men den naam, dan kan men binnengaan.

Dit is het dus, waarop Rê doelt, wanneer hij aarzelt, zijn naam aan Isis te zeggen: zij (en mogelijk anderen) zou met dien naam m a c h t over Rê verkrijgen, m.a.w.: hij zou zijn oppermacht kwijt zijn. Want alles „luistert" in letterlijken zin naar den naam dien het draagt, alles gehoorzaamt er aan, alles is er aan onderworpen, geen ding en geen levend wezen

1) Cf. BREASTED, Developm, 107; BUDGE, Magic 163 vv.; 168 vv.; 171; MASPERO, Etudes II, 298 v.; H. Or. I, 212; PIERRET, Recueil I, 67, 69.

2) D.B. (Nav.) 125, 42 v.

3) D.B. (Nav.) 99.

4) D.B. (Nav.) 144.

uitgezonderd. Zelfs de groote goden kunnen zich er niet aan onttrekken, maar zijn met al hun macht onderworpen aan den mensch, die hun naam kent. Wanneer Rê, door pijn gedreven, eindelijk zijn naam zegt, dan levert hij zichzelf op genade en ongenade uit aan Isis.

b. De naam ten behoeve van den drager gebruikt

Wat men den naam aandoet, dat doet men den drager aan, want naam en drager zijn één. Maar dit behoeft niet altijd in malam partem te worden opgevat: het kennen, noemen en gebruiken van iemands naam kan ook geschieden te zijnen voordeele.

Zoo is het op Nieuw Guinea, vooral bij het bespreken van twistzaken, gebruik, wanneer er namen worden genoemd, den grond flink te bespuwen. Een zendeling, die dit voor het eerst bijwoonde, meende dat het verachting te kennen gaf voor de persoon, wiens naam werd genoemd. Later bleek evenwel, dat dit gebeurde om den naam te bedekken en tegen schadelijke gevolgen te vrijwaren: het geschiedde alleen, als de naam van een bevriend persoon werd genoemd, de naam van een gehaat man bleef onbespuwd [1]).

Het voordeel, dat iemand hebben kan van wat er met zijn naam gebeurt, blijkt ook bij die volken, waar het reïncarnatiegeloof zijn invloed doet gevoelen op de riten bij de naamgeving (zie p. 45). Bij de Lappen, waar dat verband tusschen naamgeving en reïncarnatie nog voortleeft [2]), heerscht dan ook het gebruik, om het kind dat geboren is, den naam te geven van een voorouder, die tijdens de zwangerschap aan de moeder verschenen is in den droom. Deze voorouder heeft n.l. door zijn verschijning den wensch te kennen gegeven, om in dat

1) Brouwer, Hoe te prediken, 223.
2) von Unwerth, Festschr. F. Hillebrandt, 179 vv.

kind te worden wedergeboren; zal dat mogelijk zijn, dan moet zijn naam — dat is zijn ziel — in dat kind worden gelegd. Dat dit inderdaad de bedoeling is, blijkt daaruit, dat, als er een vergissing heeft plaats gehad en het kind een verkeerden naam heeft gekregen, de voorouder boos wordt en het kind ziek maakt. Is dat het geval, dan gaat men zoeken naar den „juisten" naam welke ceremonie heet: „het opzoeken der ziel" [1]).

Zooals dus in de vorige § de naam een middel was om het bestaan van den drager te bedreigen en c.q. te vernietigen, zoo is hij hier een middel om dat bestaan (of het bestaan na den dood) te verzekeren.

In dit licht hebben wij dan ook te bezien de eigenaardige uitdrukkingen, die wij met betrekking tot den naam bij verschillende volken vinden. Zoo droeg de chilarchia van Hephaistos, den vriend van Alexander den Groote, diens naam: „ὡς μη ἀπολοιτο το ὀνομα του Ἡφαιστιωνος" [2]).

Van hieruit verstaan wij ook het bijbelsche en babylonische „naam" in den zin van „zoon", „nakomeling", in wien de (naam des) vader(s) voortleeft (zie p. 61), alsook de bedoeling van het leviraatshuwelijk, welke wordt omschreven als het „verwekken van een naam" voor den doode [3]).

Het middel, waardoor Isis Rê tracht te overreden, om haar zijn naam te zeggen, zijn deze woorden:

> Zeg mij uw naam, want de mensch wiens naam genoemd wordt, leeft (blijft leven).

Daar zij deze woorden tot tweemaal toe herhaalt, schijnt het, dat wij hier te doen hebben met een in oud-Egypte bekende zegswijze. Inderdaad vinden wij deze formule, in nagenoeg denzelfden vorm, terug op grafstèles uit verschillende tijden, waardoor ons tevens de beteekenis dezer mysterieuze woorden

1) ibid. 186 vv.
2) Hirzel, Name, 17; cf. Dieterich, Mithraslit. 113; Odyss. IV, 71 v.; XXIV, 93.
3) Ruth 4, 5, 10.

duidelijker kan worden. Zij zijn n.l. een verzoek van den doode aan de voorbijgangers, om zijn naam te willen uitspreken, eventueel met bijvoeging van een zegenwensch.

> Aanschouw dezen gedenksteen, terwijl gij spreekt den schoonen naam van den overste der Maḏ3j, N.N., zeggende: gij gaat ongehinderd in en uit; gij zijt in de zaal van Osiris [1].

Of elders:

> Gij die op aarde leeft, gij doodenpriesters van Osiris, bedreven in het lezen van heilig schrift, als gij mijn kapel binnentreedt, lees mijn stèle (overluid), spreek mijn naam uit [2].

Een andere doode moedigt de voorbijgangers aldus aan:

> Uw mond worde niet moede te spreken; het gaat immers niet van uw spijzen af (d.i. ge verliest er niets mede); het is niet zeer moeilijk, iets goeds te zeggen...... want de dooden leven, wanneer men hun naam noemt [3].

Weer een ander belooft een belooning voor de te nemen moeite:

> De goden en godinnen welke op deze plaats wonen, zullen u beloonen door uwe zonen vast te zetten op uw plaats, als gij mijn naam uitspreekt; wiens naam uitgesproken wordt, die leeft, en ziet een ander het (dat gij dit voor mij doet), zoo zal hij voor u hetzelfde doen [4].

In al deze teksten is de grondgedachte dezelfde: de naam is het middel, om den doode het voortbestaan mogelijk te maken. De naam, die het scheppende principe is, is tevens het conserveerende principe ook na den dood. Want de mystieke band tusschen den naam en zijn drager blijft bestaan, ook in het leven hiernamaals.

1) Ae.Z. 1884, 105.
2) Louvre C 55 (Pierret, Recueil II, 93).
3) Ae.Z. 1908, 71.
4) Ae.Z. 1907, 45.

Het is dan ook van groot belang voor den Egyptenaar, te weten, dat zijn naam blijft voortbestaan, of zooals het op de grafmonumenten gewoonlijk wordt genoemd, dat zijn naam „l e e f t".

In aansluiting aan laatstgenoemde uitdrukking wordt het noemen van den naam aangeduid met den terminus technicus: den naam d o e n l e v e n (ś. ʿ n ḫ r n), wat allengs zijn magischen klank verloren heeft en een staande uitdrukking werd voor het in herinnering houden van den doode en voor het geheel van de riten der doodenverzorging. Dat deze uitdrukking oorspronkelijk echter wel degelijk magische beteekenis had, blijkt hieruit, dat het leven van den naam en het leven van de persoon als identiek werden beschouwd, zooals wij straks zullen zien.

Nu kan men voor het blijven leven van zijn naam natuurlijk zelf zorg dragen. Iemand kan een zoodanig leven leiden, dat de menschen niets dan goeds van hem weten te zeggen. Vroomheid, loyauteit, getrouwe plichtsvervulling als ambtenaar en als burger, weldadigheid etc. zijn middelen, waardoor men reeds tijdens zijn aardsche leven zorgen kan voor het voortleven van zijn naam. [1]) Zoo vertelt een prinselijke tijdgenoot van Thotmes III op zijn grafmonument:

> Ik heb gewandeld op den weg der rechtvaardigheid...... waarlijk, mijn ziel leeft...... mijn naam is volmaakt in den mond der menschen [2].

Een ander middel, vooral door de Farao's geliefd en tevens een verklaring voor hun bouwlustigheid, is het bouwen van tempels en paleizen, die „in eeuwigheid" moeten blijven spreken van 's konings grootheid.

Behalve door die bouwwerken zelf, vonden zij dan nog gelegenheid, hun naam te doen voortleven, door hem te vermenigvuldigen op de muren (want hoe grooter aantal malen de naam

1) Baillet, Idées Morales 122 vv.; Wiedemann, der leb. Leichnam, 12.
2) Mém. Miss. Franç. Caire, V, 360 v.

was opgeschreven, des te meer kansen waren er voor zijn „leven").

Zoo verklaart Sesostris I:

> Mijn majesteit schrijft de bouwwerken voor, die mijn naam aan de nakomelingen zullen herinneren; ......de herinnering aan mijn goedheid duurt voort in dit huis, want deze tempel is mijn naam [1]).

En Hatsjepsut bedoelt hetzelfde, wanneer zij, naar aanleiding van de oprichting van de obelisken in den Karnak-tempel, zegt:

> Opdat mijn naam voortdure, en besta in dezen tempel voor eeuwig en altoos [2]).

Natuurlijk waren er maar weinige stervelingen, die op zulk een kostbare en massieve wijze hun naam konden doen leven. De groote massa moest goedkoopere middelen te baat nemen, en vond die dan ook in het laten schrijven van hun naam op een stèle, op een beeldje, op een doodkist, op een papyrusblad etc.: als de naam maar ergens opgeteekend stond (en liefst meermalen), dan was men veilig voor vernietiging, want op dien naam kwam het aan [3]). Zoolang de naam bestond, zoolang bestond de eigenaar ervan; ja zelfs waren die beide zoo nauw verbonden voor het bewustzijn der Egyptenaren, dat waar de naam was, daar was ook de eigenaar van dien naam. Dat blijkt uit het volgende.

Abydos was de meest begeerde begraafplaats, omdat daar de doodengod Osiris begraven was; hoe dichter bij dien grooten god, die den dood overwonnen had, hoe eerder men deel hebben zou aan zijn zegeningen.

Doch niet iedereen bezat de middelen om de dure begrafenis in Abydos te betalen. Wie dit nu niet bekostigen kon, liet een stèle plaatsen in de necropolis aldaar, voorzien van zijn naam, en dat was even goed als zelf daar begraven

1) Maspero. H. Or. I, 504.
2) ibid. II, 244.
3) Baillet, Idées Morales 121; Mélus VIII, 230; E.R.E., IX. 151.

te zijn. Als de naam er was, dan was men er immers zelf ook. Zulk een naamstèle vervulde dus de rol van een kenotafion; zij werd dan ook veelal gebeeldhouwd in den vorm van een (schijn-)deur, waardoor men de doodenwoning kon binnengaan [1]).

Men kon hierbij echter de risico loopen, dat er een kwaadwillige was, die den naam uitkraste(al of niet om er zijn eigen naam voor in de plaats te zetten, zie p. 82), of dat het monument werd beschadigd.

Verreweg het beste was daarom, dat men zonen had, om „zijn naam te doen leven", want van hen was in de eerste plaats te verwachten, dat zij zorg zouden dragen voor huns vaders naam, door het uitspreken daarvan, door het oprichten en onderhouden van een of meer stèles, etc. [2]). Dat verklaart het vóórkomen van een bede als deze:

> Laat mijn naam bestaan in uw tempel, terwijl de zonen van mijn zonen, zonder ophouden, eeuwiglijk, in uw huis zijn. [3])

Leerzaam in dit opzicht zijn ook verschillende passages uit de groote Abydos-inscriptie (van Ramses II). Van dezen vorst wordt o.a. gezegd, dat hij was:

> een zoon, die de beschermer zijns vaders was (n ḏ ḥ r t f. f), zooals Horus Osiris beschermde,...... die deed leven den naam van dien, die hem had verwekt [4]).

In denzelfden tekst zegt Ramses:

> Ik wil maken, dat er tot in eeuwigheid wordt gezegd:
> het was zijn zoon, die zijn naam deed leven [5]),

waarop zijn hovelingen antwoorden:

> nooit is er iemand geweest gelijk gij...... geen ander

1) Erman, Rel. 153; Maspero, H. Or (kl. Uitg.) 63; Ae.Z. 1905, 127 v.
2) Dat het een piëteitsplicht van de kinderen was, blijkt ook uit den titel van den priester die met de doodenverzorging was belast, s 3 mr. f", cf Maspero, Etudes I, 290.
3) Mém, Miss. Franc. Caire I, 374.
4) Abydos-inscr., 21, cf. 23; zie ook Lieblein, Denkmaeler no 72; Moret, Rec. Trav. XXXII, 148.
5) Abydos-inscr. 42, cf 81, 92.

is op den troon geklommen die de herinnering zijns vaders heeft onderhouden; iedereen heeft gehandeld om zijn (eigen) naam (te doen leven) behalve gij en Horus [1].

Onderwijl is Ramses toch wel degelijk bedacht op zijn eigen voordeel:

> Het is schoon, monument na monument te maken; twee schoone zaken in één keer, n.l. voor mijn (eigen) naam èn voor mijns vaders naam [2].

In ieder geval heeft hij zijn plichten goed vervuld, want zijn vader komt hem verzekeren, dat hij „opnieuw tot leven gekomen is", een uitdrukking welke afwisselt met: mijn naam is opnieuw tot leven gekomen [3], — wederom een bewijs, dat de Egyptenaren in het doen leven van den naam nog iets anders zagen, dan alleen maar een in herinnering houden van den doode. Dat blijkt ook hieruit, dat het aankwam op een zeer nauwkeurige weergave van den naam: sluipt er in de orthografie een fout, dan is het niet meer die bepaalde naam, en dan staat hij dus ook niet in verband met die bepaalde persoon en kan hem ook niet helpen. Maar een zoon, die schrijven kon:

> Den naam mijner vaderen welke ik verwoest vond op hunne graven, heb ik doen leven, onderwezen als ik ben in den vorm der letters, accuraat in de weergave, de een niet met de ander verwarrend; want ik ben een vrome (d.i. een piëteitsvolle) zoon [4], —

die eerst heeft zijn taak naar behooren vervuld.

Iemand die geen zonen had, was er treurig aan toe; getuige het opschrift op het graf van Petesuchos, die kinderloos is gestorven en daarom aan de voorbijgangers vraagt, om den kinderplicht te willen waarnemen, want:

1) Abydos-inscr. 59 v.: jrj.nf s nb ḥr rn.f wpw ḥr.k ḥn῾ Ḥr.
2) Abydos-inscr. 54: ... 3ẖw 2t m sp w῾ jw ḥr rnj ḥr rn tf.j.
3) Abydos-inscr. 16, 63, 76 vv.
4) Inscr. van Benihassan, Rec. Trav. I, 164.

> een man die geen nakomelingen heeft, die is (.........); zijn daden worden niet herdacht; zijn naam wordt niet genoemd, alsof hij nimmer had bestaan [1].

Die bede om den naam te noemen komt in de funeraire teksten, soms voor als een onpersoonlijke formule, zooals op de sarcofaag van Mentuhotep, waar de zegenwenschen, betrekking hebbend op een goede begrafenis, op de offergaven, die hij zal ontvangen, etc. besloten worden met deze woorden:

> duizenden van stemmen mogen zijn naam levend maken [2].

Wat men van het leven van den naam verwachtte, wordt in de doodenteksten uitdrukkelijk meegedeeld:

> Gij vergaat niet, gij sterft niet; uw naam wordt bewaard onder de menschen; uw naam ontstaat (? ḫpr) onder de goden (Pyr. 256).
>
> Uw naam leeft op aarde, uw naam wordt oud op aarde: gij vergaat niet, gij wordt niet vernietigd in eeuwigheid (Pyr. 764).
>
> Uw naam is bewaard onder de menschen, uw naam bestaat onder de goden, gij zult niet worden vernietigd [3].

Uit het bovenstaande blijkt, dat het noemen, zoowel als het schrijven op stèles en gebouwen den naam bestendigt; krachtens de magische beteekenis van woord en beeld (schrift) wordt de naam daardoor levend, c.q. blijft leven. Maar aangezien hij tevens het mana, het wezen van zijn drager uitmaakt, beteekent „leven van den naam" voor den Egyptenaar tevens: „leven van den drager; de doode leeft voort krachtens zijn naam."

Aan het noemen van den naam hebben zich echter nog

1) A.R.W. XVIII, 595 v. (Spiegelberg).
2) Aelt. Texte, pl. 24: jr.n rn.f ῾nẖ ḏb῾.t ẖrw.
3) Sarc. van Psamtik. Rec. Trav. II, 30.

andere voorstellingen gehecht, welke voor de oude Egyptenaren van niet minder belang waren, n.l. die welke in rechtstreeksch verband staan met de doodenverzorging.

Bekend is, dat deze verzorging o.m. plaats vond door het brengen van gaven op het graf, ter gelegenheid van de verschillende doodenfeesten. Deze gaven werden op de „offertafel" neergelegd, waarna men den doode opriep, om uit zijn graf te treden. Wanneer deze zijn naam hoorde noemen, dan trad hij naar buiten, waarvoor de terminus technicus luidde: p r j-(r)-ḫ r w: „uitgaan op de stem", en waaraan ook het offer zelf zijn naam ontleende: p r. t (r) ḫ r w [1]. Bij het roepen van den doode hoorde dan een formule als bijv. in Pyr. 217:

> N.N. sta op en ontvang dit uw brood van mij......
> ha N.N. gij zijt (staat) in de deur (van uw graf).

Naast deze oudste voorstelling, volgens welke de doode gedacht wordt te huizen in zijn graf, komt een jongere te staan: de dooden huizen allen tezamen in het doodenrijk, onder de heerschappij van Osiris. En daarmee wijzigt zich tevens de doodenverzorging: de offers worden gebracht aan den god, en deze distribueert ze onder de dooden [2] vanaf zijn offertafel, waarop de gaven verzameld zijn. Maar wil een doode daaraan deelhebben, dan dient hij aan den god met name bekend te zijn; alleen wanneer dat het geval is, kan hij zijn rechten doen gelden.

Een van de beden, die wij telkens weer in de teksten ontmoeten, is dan ook deze, dat „zijn naam moge worden genoemd voor den god". Soms is het slechts een korte formule: „zegt den naam van N.N. aan Rê" [3], maar meermalen wordt de reden erbij genoemd.

> Mijn ziel ga uit (uit de onderwereld) om te wandelen, overal waar het haar behaagt; mijn naam worde uit-

1) Cf. ERMAN Rel 133; MASPERO, Etudes I, 283 vv.; D.B. 92.
2) MASPERO, Etudes I, 4 v. = Louvre C 3, 18: N.N. heeft overvloed van offerspijzen, dingen die (men) aan Osiris (geeft) op het w (g-feest.
3) Bijv. Pyr. 579, cf. 340, 348, 356.

> geroepen, wanneer (Rê) mij vindt achter de plaats, waar de offers worden gebracht [1].

Of elders:

> Men roepe mijn naam uit, als men de offerformule reciteert, opdat ik deelhebbe aan de gaven, welke worden gebracht [2].

Om dezelfde reden wenscht de doode dat „zijn naam moge voortduren in de woning der goden" (d.i. dus: altijd worde uitgeroepen) [3], want dan:

> mag hij dagelijks treden voor den grooten god en deelhebben aan de gaven, welke zijn ka geeft: brood, bier, stieren en ganzen [4].

Het komt er dus maar op aan, dat de goden zich zijn naam herinneren, zooals een inscriptie zegt op een doodenstatuette, welke helaas geschonden is, maar op grond van het bovenstaande gemakkelijk kan worden aangevuld:

> Gij herinnert u mijner, o groote goden, gij kent mijn naam; geef mij dan...... [5].

Waar het dus ook hier zoozeer aankwam op het bekend zijn en het noemen van den naam, daar kan het niet verwonderen, dat er tenslotte kortweg gesproken wordt van „een tafel v o o r d e n n a a m van N.N.":

> Zijn dagelijksch voedsel blijve bewaard op de tafel van Osiris; men hoore zijn naam in de woningen der goden, in welke dagelijks een tafel moge zijn voor zijn naam [6].

Na deze verschillende beden, die betrekking hebben op het terugontvangen, of op het zich herinneren, of op het blijven voortleven van den naam, verrast het niet, in de teksten ook de verzekering te vinden, dat de doode werkelijk in het bezit

1) D.B. van Ani (BUDGE, Chapters of coming forth bij day. p. 3).
2) DAVIES, Rocktombs IV, (1907) pl. 3, 5; cf. Ae.Z. 1864, 91.
3) Louvre C 55 (PIERRET, Recueil II, 93, 118).
4) D.B. (Nav.) 110, vignette met opschrift.
5) Louvre E, 3512 (PIERRET, Recueil II, 130).
6) Demot. Pap. Rhind I, 21 (BRUGSCH, Aegyptol. 194).

is van den naam, wanneer hij zich bevindt in den r ꜣ-ś ṯ ꜣ w: de ingangspoort tot het eigenlijke doodenrijk.

> Ik heb mijn naam gemaakt in den r ꜣ-ś ṯ ꜣ w; ik ben sterk in Abydos [1]).

Op een andere plaats is zelfs kortweg sprake van „de talrijke namen" als aanduiding van de dooden:

> Laat mij in Abydos zijn; laat mij spijzen ontvangen op de groote tafel, op den dag, dat rust en vrede gegeven worden aan de talrijke namen [2]).

Deze tekst verplaatst ons op het oogenblik, dat de dooden zich verzamelen en wachten op het afroepen van hun naam, om te worden toegelaten tot de „spijs-velden" der zaligen [3]), want alleen de „genoemden" (= de met name geroepenen) hebben toegang.

Nog een andere uitdrukking moeten wij in dit verband bespreken, n.l.: r w ḏ r n en het daarbij behoorende causatief ś r w ḏ r n, gewoonlijk vertaald met (doen) b l o e i e n v a n d e n n a a m.

Een aantal teksten, welke dit verbum tot thema hebben, zijn door LIEBLEIN verzameld en uitgegeven [4]) onder den naam:

1) D.B. (Leps.) 119, 2; cf. 64,20.
2) Aelt. Texte, pl. 6, 25 v. (r n w ‹ Š 3).
3) Deze ceremonie schijnt een deel te zijn van het w3g-feest, waarop de doode „den krans (Š ś d) ontvangt en vereenigd wordt met de geprezenen" (cf. de hymne van Horus en Set aan den zonnegod, 20 vv.; tekst in T.S. B.A. 1885, 143 vv.). Het w3g-feest, dat een van de oudste en belangrijkste doodenfeesten schijnt te zijn geweest (cf. RENOUF, Book of the Dead 268; Pyr. 716, 820, 2118 e.a.), werd gevierd als een soort „Allerzielen"; het was vlgs. LEFÉBURE (Mélus. VIII, 228, en MARIETTE, Abydos III, 133; Louvre C 3, 13 v.) een „conclamation pour les âmes des trépassés de l'année, qui s' en allaient alors dans l'autre monde". L. meent zelfs te mogen aannemen, dat de namen der dooden, die vooral op dit hooge feest door de overlevenden werden genoemd, „n'etaient prononcés dans l'année jusqu'au jour du départ des âmes à la fête d'Uag" (Mélus VIII 229). M.a.w.: er zou een taboe rusten op de namen der dooden voor de rest van het jaar, tot aan het eerstkomende w3g-feest. Deze voorstelling lijkt mij onbewijsbaar. Over een zoodanige vermijding van de namen zwijgen de teksten geheel; bovendien wijst het feit dat er steeds zoo sterke nadruk wordt gelegd op het voortdurend noemen dier namen m.i. eerder in tegengestelde richting.
4) Leipzig 1895.

„Le Livre égyptien „que mon Nom fleurisse"", waarmee deze geleerde duidelijk heeft getoond, hoe hij r w ḏ meende te moeten opvatten. Anderen, als LEFÉBURE [1]) en WIEDEMANN [2]) volgden zijn spoor; de laatste spreekt t.a.p. zelfs van een „gedeihen des Namens wie eine Pflanze".

Wij zouden kunnen volstaan met enkele voorbeelden te noemen, welke doen zien, dat de uitdrukking, waarom het hier gaat, een variant is van het bovenbehandelde „leven" van den naam, — ware het niet, dat LEFÉBURE in zijn zooeven genoemde artikelen juist in verband met de beteekenis van r w ḏ een voorstelling geeft van den aard van den naam, welke voor ons rechtstreeks van belang is.

LEFÉBURE'S redeneering, die ik hier kort wil weergeven, is als volgt:

Bekend is het opschrijven van den naam op de bladeren en op de vruchten van den išd-boom [3]), waardoor aan den drager van dien naam eeuwig leven wordt verzekerd of althans een eeuwige regeering. Nu hebben, naar Plutarchus ons weet mede te deelen, de bladeren van dien boom (naar L.'s meening hoogstwaarschijnlijk de persea) den vorm van een tong, en de vruchten dien van een hart [4]).

Wanneer er sprake is van het b l o e i e n (r w ḏ) van den naam, dan ligt het voor de hand, dit letterlijk op te vatten als een vegetatief verschijnsel.

Het bloeien van den n a a m i s i n w e r k e l ij k h e i d h e t b l o e i e n v a n h e t h a r t [5]). En dit bloeien van het hart is te verklaren uit het bij vele volken verbreide geloof, dat het leven van den doode zich terug trekken kan in een plant of boom. L. citeert dan eenige teksten, waaruit blijkt dat dit geloof ook den Egyptenaren niet vreemd was. De doode

1) Mélus. VIII, 232 vv.; Sphinx I, 110 v.; V, 3 vv.
2) KorrBlAnthr., 1917 heft 1 (Sonderabdr. 7)
3) L. D. III, 37 a; 169; VIREY, Rec. Trav. XXII, 93; MORET, Royauté 163 en pl. II; E. R. E. IX, 154.
4) De Is. et Os. 68.
5) Mélus. VIII, 232.

vraagt zich te mogen verfrisschen in de schaduw van de sycomore en zich op haar takken te mogen neerzetten [1]; hij noemt zich een bewoner van den b k. t-boom [2]; ja zelfs hij identificeert zich met bepaalde levensboomen [3].

Dat is een voorrecht, dat de doode ontvangt van de goden en met hen gemeen heeft, want deze levensboomen, waarvan de išd er één is, zijn eigenlijk de woonplaats der goden (ook wel hun graf genoemd) [4]. Uit mythisch oogpunt bezien, symboliseerde de išd het terugtrekken van het zonlicht in den nacht, maar ook het oogenblik, waarop de morgenzon weer te voorschijn komt en den nacht verdrijft. Maar aangezien het menschenleven parallel loopt aan het kosmische leven, symboliseert de išd tevens het oogenblik, waarop de ziel het lichaam verlaat en tot nieuw leven komt in het doodenrijk [5]. Vandaar dat de ziel van den doode wordt voorgesteld als een foenix of een scarabee, zittende op den levensboom, want deze beide dieren zijn het symbool van het uit den dood verrijzende leven.

Zoo is dus de išd de woning van goden en dooden.

Onder welken v o r m woonden zij daar? L. antwoordt: onder den vorm van een h a r t. Er is immers sprake van het „opschrijven van het hart":

> Ik ben die vorm van Atum, wiens h a r t wordt opgeteekend onder (.........) van den heiligen išd, in Thot's eigen schrift [6].

---

1) Pierret, Recueil II, 90; Ae.Z. 1908, 112.
2) D.B. (Nav.) 125, 47.
3) D.B. (Nav.) II, pl. 94, 152; cf. 64, 43 v.
4) Ae.Z. 1877, 156; Sphinx V, 14, 74 v.; P.S.B.A. 1893, 479 v. Rec. Trav. XXII, 96; Renouf, Book of the Dead, pl. XVIII; Frazer, Adonis, 342; Budge, Gods, 106 v; Maspero, H.Or. I, 185.
5) Ae.Z. 1878, 94 v; Sphinx, V, 5.
6) Pierret, Recueil I, 50. Wat L. hier met „hart" heeft vertaald, beteekent zeker iets anders. Noch de determinatieven, noch de fonetische schrijfwijze wijzen op „hart". Het woord in kwestie zou ḥ ꜣ t w. t. f gelezen kunnen worden, en dan kunnen beteekenen: „annalen". Een zèkere vertaling achtte ook Dr. Boeser op mijn desbetreffende vraag niet te geven, maar ook hij achtte „hart" uitgesloten; even verder in denzelfden tekst waar zonder twijfel „hart" staat, wordt dit op de gewone wijze geschreven (ḥ ꜣ t j) en door het gewone determ. gevolgd.

Het boven weergegeven hiaat moet volgens L. worden aangevuld met „de bladeren". Wat onder de bladeren zit, zoo redeneert hij dan verder, zijn de vruchten; ergo: het h a r t wordt geschreven op de vrucht, en hierdoor worden de harten van de dooden geassimileerd aan de vruchten van den boom. Wij hebben dus de gelijkstelling: n a a m = h a r t = v r u c h t.

De uitdrukking r w ḏ r n geeft dus duidelijk weer wat de Egyptenaren zich hebben voorgesteld: de naam „bloeit", „gedijt", zooals de vruchten van een boom; de namen der dooden z ij n de vruchten van den boom. M.a.w.: bedoelde uitdrukking is te verklaren uit het geloof aan „métempsychose végétative".

Komt nu in de teksten de bede voor: moge mijn naam bloeien, zooals bloeit de naam van Atum of Thot of Osiris, dan is dat volgens L. een assimilatie van den naam (het hart) van den doode aan den naam (het hart) van den god, die leeft in de vruchten van zijn išd. De doode komt ook in dien boom te wonen en ontvangt daardoor hetzelfde leven als die god. [1])

Tot zoover Lefébure.

Het komt mij voor, dat, hoewel in zijn beschouwing verschillende waarheidselementen zijn aan te wijzen, zijn redeneering toch niet bewijst, wat zij bewijzen wil, doordat hij niet is vrij te pleiten van een geforceerde interpretatie der gegevens. Wanneer hij den nadruk legt op de gelijkstelling van naam — hart — vrucht, en de bewoners van den boom daar doet vertoeven onder den vorm van vruchten, dan meent hij daartoe een gereede aanleiding te hebben in het feit, dat de vrucht van den išd op een hart gelijkt; en het hart is immers het wezen van den mensch. Dat is een te spoedig getrokken conclusie: in geen enkelen tekst wordt op de gelijkstelling vrucht — hart ook maar gezinspeeld.

De hoofdfout van L.'s betoog ligt echter hierin, dat hij

---

1) Sphinx V, 8.

zonder meer voor het verbum r w ḏ de beteekenis „bloeien" aanneemt, waardoor hij reeds van te voren gedrongen werd in de richting van een „vegetatieve" interpretatie.

De Pyramidenteksten kennen een verbum r w ḏ, dat zij steeds plene schrijven, met een constant determinatief: V 27 (de boogpees). Op de plaatsen, waar dit verbum voorkomt is de beteekenis „bloeien" eenvoudig uitgesloten, ze moet „sterk zijn" luiden. Zoo wordt er gesproken van een mes, dat *sterk* (= scherp) is tegen de vijanden (Pyr. 197), van de s t e r k e touwen van de hemelladder (Pyr. 2080), van de s t e r k e pyramide (Pyr. 1649 v.), van den s t e r k e n ka (Pyr. 1653), etc. Deze plaatsen, waar alleen de vertaling „sterk zijn" mogelijk is, kunnen gemakkelijk worden vermeerderd. [1])

Een substantief met hetzelfde determinativum en „pees" beteekenend, komt voor in Pyr. 443, 648, 2080.

Daarnaast komt in de Pyramidenteksten voor een verbum r d, dat blijkens den context moet worden weergegeven met: „groeien", en dat s t e e d s andere determinatieven heeft dan r w ḏ (o.a. vooral M 93), bijv. in Pyr. 513, 1948, 1673, (250, 1048).

De Pyramidenteksten maken dus duidelijk onderscheid tusschen r d en r w ḏ.

De eenige plaats in deze teksten, waar r w ḏ in verband met den naam voorkomt, is de formule van Pepi II (Pyr. 1660—1671) waar ook steeds het determ. V 27 voorkomt; de vertaling dient ook op deze plaats dus te luiden: s t e r k z ij n.

Sedert het M.R. komt er verwarring: de determinatieven van r d en r w ḏ worden dan promiscue gebruikt, zooals SPELEERS dat o.a. heeft waargenomen op de ušebti's [2]).

Opmerkelijk is echter, dat in de door LIEBLEIN, in zijn bovengenoemd werk verzamelde teksten, die, zooals hij in de inleiding opmerkt, goeddeels uit de laatste eeuwen van het Egyptische Rijk dateeren, r w ḏ (hier ook wel r w t geschreven) *steeds* weer plene geschreven wordt en voorzien is van het oorspronke-

1) De andere zijn: Pyr. 308, 312, 614, 113, 829, 836, 1869, 2079, 2082.
2) SPELEERS, Les Figurines 97.

lijke determinatief, dat het reeds in de Pyramidenteksten bij zich had [1]), terwijl er éénmaal op volgt D 69 (de „gewapende" arm) [2]).

Op grond hiervan meen ik de onderstelling te mogen wagen, dat men, ondanks de verwarring der *determinatieven* van r w ḏ en r d welke sedert het M.R. heeft plaats gehad, toch wel degelijk het verschil in *beteekenis* dier beide verba voor oogen heeft gehouden en steeds zal hebben gesproken van het s t e r k-z ij n, en n i e t van het b l o e i e n van den naam.

Maar dan bestaat het verband, dat LEFÉBURE zocht tusschen den naam en de plantenvegetatie, ook niet in dien letterlijken zin. Wel doet ook de uitdrukking r w ḏ r n weer uitkomen de „lichamelijkheid" van den naam, zooals die boven is uiteengezet. Immers ook dit verbum r w ḏ stelt den naam parallel aan andere lichaamsdeelen: het wordt eveneens gebruikt van de mummie en van de ledematen van den doode [3]).

Wanneer de doode dus bidt dat zijn naam sterk moge zijn, dan zit daar m.i. geen andere gedachte achter, dan achter het bidden om „leven" van den naam, om het eeuwig blijven bestaan van de mummie, en dan achter het oprichten van stèles.

Zoolang deze bestaan, „leeft" de doode en wordt niet vernietigd; zoolang zij sterk zijn, is de doode sterk, d.w.z. in het volle bezit van alles wat noodig is om te kunnen leven.

De teksten spreken dit ondubbelzinnig uit. Als een der volledigste daarvan kunnen wij beschouwen het „gebed" van Pepi II, dat ik hier laat volgen. (Pyr. 1660 vv.).

> O groote Enneas in Heliopolis! Maak dat N. sterk zij (r w ḏ), maak dat deze pyramide van N., die zijn werk is, sterk zij, als de eindelooze eeuwigheid, zooals sterk is de naam van Atum, den heer van de groote Enneas.

1) LIEBLEIN, Que fleurisse: no. 3, 12; no. 4, col I, 1-21; no. 7, pag. 3, 3 vv.; no. 9, pag. 1, 5 vv.; pag. 2, 1 vv.; no. 16, col. II, 5; no. 17, 4 vv.: no. 18, pag. 3, 11; no. 19, 1 vv. no. 21, 21 vv.
2) LIEBLEIN, Que fleurisse, no. 15, 3 vv.
3) LIEBLEIN, Que fleurisse, no. 19, 31, 34; T.S.B.A., VIII, (1885) 307.

Is de naam sterk van Šu, den heer van mnś.t — boven in Heliopolis, dan is N. sterk, dan is sterk deze zijn pyramide, die zijn werk is, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam blijvend (m n) van Tefnut, de meesteres van mnś.t — beneden in Heliopolis, dan is blijvend de naam van N., dan is blijvend deze pyramide, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Geb, die...... de aarde (?), dan is sterk de naam van N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Nut in den š n. t-tempel in Heliopolis, dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze zijn pyramide, dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Osiris in t ꜣ-w r (Abydos), dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Osiris als heer van het Westen, dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Set in Ombos, dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Horus in Ḏ bʿ-ḫ r w t, dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Rê aan den horizont, dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.
Is de naam sterk van Ḫntj-jrtj in Letopolis, dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.

Is de naam sterk van W ꜣ ḏ j. t (Buto) in Dp (stad Buto), dan is sterk de naam van dezen N., dan is sterk deze pyramide van N., dan is sterk dit zijn werk, als de eindelooze eeuwigheid.

Het telkens terugkeerende refrein in dezen tekst: „dan is de naam sterk, dan is de pyramide sterk" herinnert ons aan de teksten welke wij boven hebben leeren kennen, waar de naam werd verbonden met een of ander bouwwerk, dat duurzaamheid moest geven aan dien naam. En het afwisselen van „sterk-zijn" met „blijven" van den naam, dat een enkele maal in den tekst hierboven voorkomt, doet mede zien, hoe wij r w ḏ hebben op te vatten, n.l. als een variant van „leven", voortduren, blijven voortbestaan, duurzaamheid hebben etc., zonder een vegetatieve voorstelling erachter.

Maar welke reden had de mensch om te meenen, dat zijn naam sterk zou zijn, wanneer de naam van Atum, van Osiris, van Tefnut sterk was?

De bede: „dat mijn naam sterk zij z o o a l s (m j) sterk is de naam van Thot......, z o o a l s sterk is de naam van Chnum......, z o o a l s sterk is de naam van Haroëris......"[1]) doet alleen nog maar denken aan g e l ij k h e i d van kracht, zonder v e r b a n d te leggen tusschen de kracht der genoemde goden en die van den doode. Andere soortgelijke beden leggen den nadruk ergens anders:

> Dat ik sterk zij m e t (ḥ n ʿ) Mât...... dat mijn naam sterk zij m e t Osiris...... dat mijn naam sterk zij m e t Hathor......[2]).

Hier blijkt dus reeds dat m e e r is bedoeld, dan „even sterk" als de goden te zijn: er is hier v e r b a n d tusschen de sterkte der goden en die der dooden. Hoedanig dat verband is, zullen wij nader (onder c) zien.

Zoo is dus m.i. de voorstelling welke achter de uitdrukking

1) LIEBLEIN, Que fleurisse, no. 4, col. I.
2) ibid. no. 15, 3 vv.

r w ḏ r n schuilt, geheel af te scheiden van het schrijven van den naam op den i š d-boom, hetwelk in een gansch andere gedachtenreeks thuishoort.

Wat deze laatste handeling betreft, kan aan LEFÉBURE worden toegegeven, dat zij bedoelt den doode eeuwig leven te schenken, dewijl dat uit de verschillende teksten blijkt.

Wij hebben met L. in den i š d-boom ongetwijfeld een „levens-boom" te zien. En het schrijven van den naam op de bladeren of de vruchten van dien boom is daarmee naar Egyptische voorstelling voldoende gemotiveerd: de doode wordt in de levenssfeer overgebracht, waar de dood hem niet meer kan bereiken; de sfeer waarin ook de goden wonen. Immers in de Horus-teksten wordt van den god gezegd [1]:

wiens naam leeft in de vruchten (?) [2] van den boom
op het graf genaamd ḏ d (= onvergankelijkheid).

Wij zien dus, dat zoowel bij de bede om het „sterk zijn' van den naam als bij het schrijven daarvan op den i š d-boom, de naam het (m a c h t s-)m i d d e l is, om zijn drager den verlangden levensduur te verzekeren.

c. D e n a a m g e b r u i k t t e n b e h o e v e v a n e e n a n d e r d a n d e n d r a g e r

Isis stelt zich voor, dat zij door Rê's naam te kennen, haar eigen macht versterken zal. Dit „kennen" is geen intellectueele functie zonder meer, maar het is f y s i e k op te vatten: een werkelijk op-nemen van het te kennen object „in het lichaam", zooals ook aan het einde van het Rê-Isis-verhaal de naam van eerstgenoemde „overgaat in Isis lichaam" [3].

1) Naville, Textes d' Horus, pl. 20, 1.
2) r w t w. t te lezen ? het determ. wijst op „vruchten".
3) De fysieke opvatting van deze „kennis" blijkt ook uit de wijze, waarop men zoo'n naam of zoo'n formule „leeren" kon, n.l. door opschrijven op een papyrusblad, waarna men het schrift liet afweeken in een of andere vloeistof, die men dan opdronk, — een gebruik dat ook bij verschillende andere volken voorkomt, cf. CLODD, Magic, 215; DIETERICH, Mithraslit, 18; BUDGE, Magic, 145 v.; HOPFNER, Gr-Aeg. Offenb. zauber, I. 177. E. R.E.IX. 153.; het „vloek-water" van Num. 5, 22 v. berust op hetzelfde principe.

Hierdoor ontvangt zij dus (aangezien de naam: het mana, het wezen van den drager is) realiter het mana van Rê in zich, waardoor haar eigen mana wordt versterkt. En dit is dan de grond voor haar latere groote macht als toovenares. Voortaan kan zij den naam van Rê gebruiken ten eigen bate. Zij kan dat onder meer doen door dien naam uit te spreken als een formule, waardoor haar alle dingen mogelijk zullen zijn: het op de vlucht drijven van demonen, het overwinnen van vijanden etc.

Wij bevinden ons hiermee dus op het gebied van de bezweringen: vijandige machten worden „besproken", d.w.z. machteloos gemaakt door den naam van een hoogere macht, i.c. dien van een godheid, tegen hen te noemen. Want door het uitspreken komt het naam-mana vrij en kan zijn werking uitoefenen. Wanneer men in een bezwering den naam van een god gebruikt, dan is het dus het m a n a van dien god, d.i. de god z e l f, dien men op den vijand loslaat.

Wij hebben in elke bezwering van dezen aard twee dingen te onderscheiden: ten eerste beteekent het noemen van den naam der goden, dat deze m o e t e n verschijnen (zooals wij boven hebben gezien); ten tweede is de naam als formule, d.i. als met mana geladen „ding", machtig en kan zijn werking niet missen.

Slechts enkele voorbeelden kunnen wij uit dit onafzienbare terrein noemen.

Vooral in Babel blijkt, dat men geloofde, in den naam der goden het beste hulpmiddel te hebben tot bezwering en verdrijving der demonen. De bezweringslitanieën bevatten dan ook lange lijsten van goden-namen op deze wijze: in den naam van Bêl, wees bezworen; in den naam van Bêlit, wees bezworen; in den naam van Ninib, wees bezworen; in den naam van Ištar, wees bezworen, etc. [1].

Of elders heet het [2]:

Dat Anu en Antu komen; dat zij de ziekte afwenden;

1) FOSSEY, Magie 191 vv.; 199.
2) Šurpu IV, 68 vv.

dat En-lil kome, de heer van Nippur: met zijn onveranderlijk bevel verkondige hij hem (den zieke) leven;
dat Ea kome, de heer der stervelingen, wiens handen de menschheid schiepen;
dat Sin kome, de heer van de maand: hij make zijn ban (v. d. zieke nl.) los.

Verder noemt de tekst dan nog: Šamaš, Adad, Tišpak, Nimurta, Papsukal, Marduk, Šilig-lušar, Nergal, Ningirsu, Zababa, Ennugi, Nusku, de Vuurgod, Ištar, Ninkarranâ, Bau.

Dat noemen van zoovele, en zooveel mogelijk namen heeft zijn goede reden: zoo is de bezwering des te machtiger, immers een opeenhooping van mana. Vandaar ook, dat men, als men nog geen namen genoeg heeft, eraan toevoegt: „goden en godinnen, zoovele als er zijn" [1]).

De naam van de godheid is het dus, wat aan de bezwering haar macht geeft. Het verwondert dan ook niet, in deze teksten een uitlating te vinden als deze:

Door de wijsheid van uwen heiligen naam worde verwijderd, verdelgd, verdreven de zonden, de ban.... etc. [2]).

En zelfs komt een eigennaam voor: Šum-ili-ašipuš: „de n a a m Gods i s z ij n b e z w e e r d e r" [3]).

Ook de Rabbijnsche speculatie over den godsnaam wijst in deze richting: de groote, onuitsprekelijke naam Gods te kennen beteekent: alle dingen vermogen. Een soort systematiseering van deze toovermacht door den naam vinden wij in het geschrift: „Het Zwaard van Mozes" [4]); dit „zwaard" is de groote naam Gods, welke aan Mozes is geopenbaard en waarmee hij volgens de traditie den Egyptenaar heeft verslagen, die een Israëliet mishandelde. Diezelfde naam zou ook hebben

1) cf. JASTROW, Rel. I, 291; II, 8, 33 v.; FOSSEY, Magie 357; Maklu dl. I, pag. 20 vv.; SCHRANK, Sühnriten 25; SAYCE, Hibbert Lectures 1887, 302 v., Šurpu II, 130 v.
2) Šurpu IV., 66.
3) GEMSER, Persoonsnamen 61(= HILPRECHT, Old Babyl. Inscr. 1893, 147, I 8).
4) Ed. GASTER, 1896 (Uitg. v. Journ. of the Roy. Asiat. Soc.)

gestaan op den staf, dien Mozes over de Roode Zee uitstrekte, en waarvoor het water moest terugwijken.

De Joden gebruikten dien naam o.a. om zich te beveiligen tegen ongeluk. Zij schreven hem op hun huisraad, op amuletten, welke zij bij zich droegen of in hun huis ophingen [1]), of tatoeëerden zich dien naam op het lichaam [2]).

Uit het N.T. blijkt hetzelfde met betrekking tot den naam van Jezus. De apostelen genazen zieken „in den naam" van hun meester, d.w.z. door Jezus' naam uit te spreken dreven zij de ziekte-demonen uit [3]). En dat deden zij nu niet alleen, maar ook anderen, die niet tot den discipelkring behoorden, en blijkbaar met succes. Deze laatsten in ieder geval beschouwden den naam van Jezus als een met mana geladen formule [4]).

Eenzelfde traditie als de Joden hebben ook de Mohammedanen aangaande den naam van Allah; reeds kan men allerlei dingen bereiken met behulp van Allah's 99 bekende namen, mits op de juiste wijze gebruikt, maar oppermachtig is men, als men den honderdsten naam van dien god kent [5]). Zoo meenden bijv. de Mohammedaansche kustbewoners van Celebes, naar Dr. KRUYT mij schreef, dat hem geen ding onmogelijk was, omdat hij in het bezit zijn moest van dien honderdsten naam van Allah.

De naam speelt dus in de bezweringen en in de magie in het algemeen de rol van een machtsmiddel, dat zijn mana ontleent aan den machtigen, goddelijken eigenaar; hoe machtiger de god, hoe machtiger de werking van zijn naam. Ook met betrekking tot dit geloof vinden wij in het oude Egypte vele voorbeelden. Een van de meest bekende voorbeelden is zeker wel de tirade uit den magischen Pap. Harris [6]):

1) BLAU, Altjüd. Zauberw. 90 v.; (Sabbath 61 b).
2) BLAU, ibid. 120 v.; HEITMÜLLER, Im Namen Jesu 143; Sabbath 120 b).
3) Hand. 4, 7, 10; 16, 18.
4) Luc. 9, 49; merkwaardig is ook Hand. 19, 13, waar de joodsche duivelbanners bij hun bezweringen de persoon van Jezus nauwkeurig omschrijven: „Wij bezweren u bij Jezus, dien Paulus predikt"; hoe nauwkeuriger de omschrijving van de hoogere macht, hoe beter de bezwering werken zal.
5) Or. Stud. Nöldeke gew. 1906, I, 316.
6) Pap. Harris VII, 1 (cf. ERMAN-RANKE, Aeg., 406.)

Ik ben de uit millioenen uitverkorene, die uit de onderwereld opkomt; spreekt men zijn naam uit aan den oever van de rivier, zoo verdroogt zij; spreekt men hem uit op het land, zoo vat het vuur. Ik ben Šu, het beeld van Rê......

Het is dus ook in Egypte inderdaad het naam-mana, dat door de uitspraak vrijkomt en dan in de wereld zijn werking uitoefenen kan. De magiër heeft den machtigen naam van de godheid *in zich*, en dit mana kan hij naar believen uitstooten en gebruiken tegen personen, wezens, demonen, natuurkrachten, welke hij wenscht te beïnvloeden of te schaden of te verdrijven; hij kan met dien naam bereiken wat hij maar wenscht.

Zoo wordt tegen den demon gezegd [1]:

Gij vlucht voor den toovenaar, voor den dienaar van Horus, zoodra hij den naam van Horus noemt, of den naam van Set, heer des hemels.

Elders heet het van den grooten god [2]:

Zijn groote naam keert (bedwingt) het ongeluk.

Vaart men op de rivier of baadt men daarin, dan is de godsnaam weer een uitnemend beschermmiddel, want [3]:

Een ban voor het water (ḥs mw; „water-charm") is de naam van Amon op den vloed; de krokodil (ḫntj: „de stroomopwaarts zwemmende") heeft geen macht, wanneer men zijn (Amon's) naam noemt; (hij is als) een wind, die den tegenwind afweert......

Voegen wij hier nog aan toe, dat ook tegen ziekte (demonen) baat kan worden gezocht bij den naam der goden [4] dan is duidelijk hoe het in een lofzang op Amon luiden kan:

Eén man is machtiger met zijn (Amon's) naam, dan honderdduizend (scil.: anderen, die dien naam niet kennen) [5].

---

1) Pap. Leiden 345, III, 12 (E.R.E. VIII, 264).
2) Pierret, Recueil I, 12: rn wr śḳd nšnj.
3) Ae.Z. 1905, 28.
4) Wiedemann, Magie und Zauberei im Alten Aegypten; A.O. VI, 4, 26.
5) Ae.Z. 1905, 29: ḳn wʿ m rn.f r ḥfn.

Of: Amon-Rê, gij (god) van geluk en overvloed (oogst),
In wiens...... alle leven is, —
Wie (uw) naam niet kent,
Over dien komt dagelijks het ongeluk [1].

Maar aan den anderen kant moest men voorzichtig zijn met het uitspreken van zulk een machtigen, met mana geladen, naam, want wee dien, die zich daaraan waagt en er niet mee „weet om te gaan":

Op de plaats zelf valt men dood neer van schrik, wanneer men zijn (Amon's) geheimen naam uitspreekt, dien niemand kent [2].

De macht van zulk een naam is als de lading van een electrische batterij: nuttig werkzaam in de hand van hem, die er mee op de hoogte is, maar gevaarlijk wanneer een onkundige haar wil hanteeren.

Een eigenaardige manier om het gebruik van den godsnaam effectief te maken is, dat men zichzelf met den god identificeert.

Ik ben dagelijks Rê. Ik word niet bij mijn armen gegrepen, ik word niet aan mijn handen gepakt: menschen, goden, ꜣḫw, dooden en allerlei lieden zullen mij niet wegrooven. Ik ben het, die dagelijks uitgaat, onbeschadigd, en wiens naam men niet kent......... ik ben de heer der eeuwigheid [3],

zoo spreekt de doode.

Of elders:

Die rust, rust als Osiris; het lichaam rust als Osiris. Hij verteert niet, hij vergaat niet, hij verdwijnt niet. Doe mij als hem, want *ik ben Osiris* [4].

---

1) Ae.Z. 1905, 108; Erman, Lit. 382.
2) Erman, Lit. 370.
3) D.B. (Nav.) 42, 12 v.; cf. Baillet, Idées Morales 90; Renouf, Book of the Dead 122, E.R.E. IX, 152.
4) D.B. (Nav.) 45.

Of ook:

Ik ben een ba, ik ben Rê, die uit den Oceaan is opgekomen...... ik ben Ḥw (kennis)...... Ik ben Nun...... Ik ben de oudste der oergoden...... [1]).

Weer elders heet het [2]):

Ik ben Rê bij zijn opgaan...... ik ben Atum bij zijn ondergaan...... ik ben Osiris, heer van het Westen.

Eenzelfde getuigenis leggen de Pyramidenteksten af. In vrijwel elke spreuk wordt de doode genoemd: Osiris, of: Osiris N.N. [3]).

Maar niet alleen de dooden „assumeeren" den naam der goden, ook de levenden kunnen dat doen; zoo bestaat er een tekst, welke als formule bij kraamvrouwen werd gebruikt om de bevalling te bespoedigen, van dezen inhoud: de kraamvrouw „eischt" de hulp der goden, omdat zij Isis is. Wanneer zij hun hulp niet schenken, dan zal dat vreeselijke gevolgen hebben:

hemel en aarde zullen niet meer bestaan; er zal zwakheid en ongeluk en weegeroep heerschen; de Nijl zal niet meer op tijd wassen......

Niet ik ben het, die spreekt, niet ik ben het, die de spreuken reciteert, Isis is het, die spreekt, Isis is het, die de spreuken reciteert opdat gij haar helpt, haar zoon te baren [4]).

En eindelijk merken wij op dat ook de priester, die zijn functie in het heiligdom uitoefent, zich identificeert met den god, wiens dienst hij waarneemt [5]).

Wat is nu de verklaring van deze eigenaardige praktijk? Dit, dat men door een godennaam te assumeeren, zijn eigen mana versterkt door dat van den god er aan toe te voegen

1) D.B. (Nav.) 85, 2, 3, 7, 8.
2) Pap. Fun. Louvre 3148, III, 13 (Pierret, Recueil I, 47).
3) Bijv. Pyr. 35 vv.; 48; 75 vv.
4) A.O. VI, 4, 14; Wiedemann, Lebende Leichnam 12.
5) Moret, Rituel 29 v, en passim.

(waarbij de formule: „Ik ben Rê", etc. het eigenlijk werkzame element is). Zich met een of andere godheid te identificeeren beteekent: het in den naam gelegen mana opeischen, waardoor men zelf die god wordt, waaruit vanzelf voortvloeit dat men ook de macht, de grootheid, de eigenschappen van dien god ontvangt. Hoe meer namen men zich dus toeëigent (zooals dat ook blijkt in enkele van de bovengegeven voorbeelden), des te machtiger wordt men, immers des te meer mana vereenigt men in zich, want elke aangenomen naam geeft nieuwe macht (cf. ook p. 62 en 69).

Wanneer de mensch of de doode spreekt: „Ik ben Osiris", dan hebben wij daarin dus twee dingen te onderscheiden: de macht van de formule, die ex opere operato werkt, en het geloof aan den naam als een concreet ding, als een potentie, die men van een ander overnemen kan en gebruiken ten eigen bate.

Reeds Birch heeft dit goed gezien, wanneer hij schrijft met betrekking tot het assumeeren van den naam van Osiris door den doode [1]): „The name of „a god" or „the god", that is Osiris, annihilates or does away with the accusers of the future state; hence no doubt the mystery of prefixing it to the names and the titles of the deceased called Osiris. The deceased was protected by the mystery of the name from the ills which afflicted the dead."

Inderdaad: het was den Egyptenaren niet begonnen om een epitheton zonder meer, niet om „een" naam, maar om de zeer reëele macht, die daarin gelegen was. De god, die Osiris heet, heeft daardoor een bepaalde macht; de doode, die dien naam aanneemt, krijgt daardoor vanzelf ook die macht.

3. De geheimhouding van den naam.

Gezien de rol, welke de naam speelt in de magie, ligt het voor

1) Ae.Z. 1869, 51.

de hand dat alle wezens, menschen en dieren, maar ook demonen en zelfs goden willoos zijn overgeleverd aan de macht van den magiër, die hun namen kent, en dat deze magiër dus feitelijk oppermachtig is door zijn kennis, aangezien niets en niemand hem kan weerstaan.

Er is maar één middel, dat de macht van dien magiër beperken, en genoemde wezens tegen hem beschermen kan : de g e h e i m-h o u d i n g van hun naam.

Rê heeft zijn naam, welken zijn ouders in zijn lichaam hadden gelegd, juist met het oog op de toovenaars, steeds weten geheim te houden, en blijkbaar met succes, want tot op het oogenblik, dat Isis een aanval doet op zijn macht, is hij nog steeds de koning der wereld, wien niemand weerstaan kan. En omgekeerd weet Isis, dat het juist die geheime groote naam van Rê is, die een beperking beduidt van haar macht, en dien zij daarom ten koste van alles wil ontdekken.

De geheimhouding van den naam is dus het wapen, dat ieder wezen heeft tot beveiliging tegen kwaadwillende magiërs. Zoo goed als het bezitten van den naam beteekent het bezitten van den drager ; zoo goed als het opschrijven van den naam (als „verduurzaming") beteekent het „verduurzamen" van den drager, zoo beteekent ook het geheimhouden, d.i. het veiligstellen van den naam het veiligstellen van den drager.

Is het geloof aan den invloed dien men uitoefenen kan door middel van den naam wijd en zijd verbreid, — het verbergen van den naam, als beveiliging daartegen is een niet minder vaak voorkomend verschijnsel.
Herhaaldelijk hebben zendelingen en onderzoekers ondervonden, dat de primitieve mensch een groote verlegenheid toont, wanneer hem naar zijn naam wordt gevraagd, of naar dien van zijn stam of zijn dorp. Op een dergelijke vraag gaf men ten antwoord : „Ik heb er geen", of : „wilt ge hem soms stelen" ? etc. [1]).

---

1) ANDREE, Par. 179 v. ; FRAZER, Taboo 320 vv. ; E.R.E. IX, 133.

Of anders, wanneer men hem, na lange aarzeling noemde, dan duchtte men daarvan toch kwade gevolgen als bijv. dat de zielestof van de persoon, van het dorp, van den stam zou worden weggeroofd [1]). Dit geheimhouden geldt niet alleen tegenover vreemdelingen, maar ook onder de eigen stamverwanten. Daar echter toch een aanduidingsmiddel noodig is, gebruikt men bijnamen, afkortingen en verdraaiingen van den eigenlijken naam ; maar soms ook worden t w e e namen gegeven : een „ware" naam, die dan door den priester bij de naamgeving in het oor van den vader of van het kind wordt gefluisterd, maar verder verborgen blijft, en een oneigenlijke naam, die als alledaagsch aanduidingsmiddel dienst doet [2]).

Niet alleen bij de primitieven, — ook bij de oude cultuurvolken vinden wij dat geheimhouden van den naam. Of de gewoonte der Babyloniërs om hun naamzegel steeds onzichtbaar (onder de kleeding) te dragen [3]) ook hiertoe te rekenen is, is niet zeker, maar er zijn wel andere aanwijzingen. Zoo had bijv. de stad Assur een geheimen naam, om haar daardoor te beschermen tegen vijanden [4]) ; en het was een misdaad dien naam te noemen [5]). Evenzoo was de ware naam van Rome onbekend, zoo goed als die van haar goddelijken schutspatroon [6]).

Wat van de namen van menschen gold, dat gold in nog sterkere mate van die der goden. Ook de goden hebben hun geheimen naam. Hier, bij de verberging van de godennamen, treden naast de reeds genoemde magische motieven stellig ook

---

1) KRUYT, Med. N.Z.G. XLII (1898) 61 vv. ; voor het feit dat men soms bevreesd is, om z e l f zijn naam te noemen, maar geen bezwaar heeft wanneer een ander dat doet, zie : Globus 1868, 127 ; BROUWER, Hoe te prediken, 154 ; FRAZER, Taboo, 326 v. ; KorrBlAnthr. 1896, 110.

2) KorrBlAnthr. 1896, 129 v. ; CLODD, Magic, 57, 65, 73 ; ANDREE, Par. 170 ; FOURIE, Ama Ndebele, 168 v.

3) CONTENAU, R.H.R. 1920, 327.

4) FOSSEY, Magie, 58,

5) Ibid. p. 56, waar onder de zonden, waardoor iemand zich de straf der goden (ziekte, „ban") op den hals halen kon, genoemd wordt : „het uitspreken van den naam van zijn stad."

6) CLODD, Magic, 135 ; VÜRTHEIM, Rom. Godsd. 9 ; PLINIUS, Nat. Hist. XXVIII, 18 ; APPEL, Precat. 81.

religieuze motieven op: de godheid is het „andere", het mysterium, het onkenbare, waarvan een mensch den waren naam niet kan weten [1]).

Natuurlijk is in de meeste gevallen de grens tusschen het magische en het religieuze hier niet te trekken, hetzij door gebrek aan gegevens, hetzij (wat meestal het geval zijn zal) omdat de grenzen te vloeiend en te vaag zijn. Vooral bij de Semietische volken, met hun grooten afstand tusschen het goddelijke en het menschelijke, zal het religieuze motief naast het magische werkzaam zijn. Zoo hechtten zich aan den honderdsten naam van Allah [2]) niet alleen magische, maar ook religieuze voorstellingen. Hetzelfde geldt van verhalen als Gen. 32, 29; Richt. 13, 17 v.; Ex. 3, 13 vv. Deze laatste plaats, waar de Godsnaam JHVH wordt opgevat als een vorm van het verbum „hajah", bevat een oud volksverhaal, waarin de god zijn naam verbergt door op Mozes' vraag naar zijn naam, te antwoorden: Ik ben die ik ben, d.w.z.: mijn naam behoeft ge niet te weten. De samensteller van ons bijbelverhaal heeft uit die woorden dan den naam JHVH afgeleid, een daad, waartoe hij natuurlijk het recht had, maar welke naar de bedoeling van het o u d e verhaal ongeoorloofd was: de naam mocht juist n i e t bekend worden.

Bekend is ook de latere speculatie over den verborgen naam Gods. Nog steeds is de ware uitspraak onbekend, maar in de eschatologische toekomst zal die groote naam niet alleen worden geschreven op de juiste wijze, maar ook worden gesproken, en dan zal het gebed der Israëlieten dadelijk (!) worden verhoord, naar het woord van R. Pinehas b. Jair. [3])

De namen der goden zijn echter niet alleen geheim bij vele

1) Hirzel, Name 10; Lactantius, Div. Inst. 1, 6, 4: *ὁ δε εἱς ὀνοματος ὀυ προσδειται. ἐστι γαρ ὁ ὢν ἀνωνυμος.... ὀυ το ὀνομα οὐ δυναται ἀνθρωπινῳ ὀνοματι λαληθηναι.*
2) Hughes, Dictionary of Islam, s.v. Al-Ism ul a'zam.
3) cf. o.a. Blau, Altjüd. Zauberw. 121 vv.; Z.D.M.G. 39, 543.

volken, zij zijn dikwijls ook v e r b o d e n [1]). De goden zijn „naijverig" op hun naam en willen niet, dat deze „ijdellijk" wordt gebruikt. En hierbij behoeven wij niet alleen te denken aan het verbod in Ex. 20, 7; wij vinden datzelfde ook in Babel [2]), evenals bij primitieve stammen. De god Daramulun van een Australischen natuurstam bedreigt ieder met zware straf, die zijn naam uitspreekt, zonder bepaalde voorzorgsmaatregelen te hebben genomen of zonder er op te letten dat geen oningewijde hem hooren kan [3]). De Marutsi aan de Zambesi omschrijven den naam van hun god met: „Hij die boven is", omdat het verboden is, zijn naam te zeggen [4]). De opperste godin der Maori's in Nieuw Zeeland mocht evenmin met name worden genoemd, waarom men gewoonlijk van haar sprak als „de Hooge". [5])

Ook hier weer is het moeilijk te verklaren, waaruit een dergelijk „verbod" is voortgekomen. Er kunnen verschillende redenen toe hebben meegewerkt. Vooreerst kan de geheimhouding van den naam (naar analogie van de geheimhouding van menschennamen) door priesters en geloovigen zijn uitgebreid tot een verbod. Maar ook zal hebben meegewerkt de vrees voor het noemen van zulk een naam, die wegens zijn sterke mana-lading een ongunstige uitwerking hebben kon voor de gemeenschap, En tenslotte zal tot dat verbod ook hebben bijgedragen de eerbied voor de „heiligheid" van den god, dien men beleedigen zou door onbedachtzaam zijn naam uit te spreken. Maar aan den anderen kant zit deze „taboe" weer vast in het breeder verband van andere naamtaboes, betreffende de namen van dooden [6]), van bepaalde bloedverwanten [7]), van den koning [8]), van allerlei diersoorten [9]) etc., waar ook weer heel verschillende motieven

1) Frazer, Taboo 384 vv.; KorrBlAnthr. 1896, 124 vv.
2) Jastrow, Rel. II, 126.
3) Hartland, High Gods of Austr. (Folklore IX, 1898), Journal of the Anthropol. Inst. XIII, 192.
4) Clodd, Magic, 155.
5) Ibid, t.a.p.
6) Frazer, Taboo 349 vv.; Andree, Par. 182 vv.
7) Frazer, l. c. 355 vv. Bijdr. N.I. LII, 170 vv. Adriani, Anim. Heidend. 27
8) Frazer, Taboo, 374.
9) Adriani, Anim. Heidend., 29.

achter schuilen. Zoo wordt de naam van den doode niet genoemd, uit vrees, dat hij terugkomen zal als hij dien naam hoort, want het noemen trekt het genoemde aan ; de naam van den koning wordt als taboe beschouwd, opdat hij niet worde prijsgegeven aan booze invloeden ; de namen van dieren kunnen taboe zijn als totem-namen ; weer andere taboe's schijnen te moeten worden verklaard uit het feit, dat de namen in nauw verband staan met de gewone spreektaal, waardoor men, als men een naam noemt, tegelijk vele andere dingen noemt, wat heel ongewenschte gevolgen hebben kan [1]).

Zoo blijkt het verboden zijn en het vermijden van namen en dus ook van godennamen een zeer gecompliceerd verschijnsel te zijn, waarvoor niet één algemeen geldende verklaring kan worden gegeven, — iets wat trouwens ook buiten ons bestek zou gaan. Het voorgaande moge voldoende zijn om aan te toonen, dat in allerlei cultuurmilieu's de geheimhouding van den godennaam samengaat met een verbod tot uitspreken, dat gedacht kan worden als uitgegaan van den god zelf, die zich veiligstellen wil tegen magische handelingen, maar ook kan zijn uitgegaan van de gemeenschap der menschen, uit vrees of uit religieuze reverentie.

Dat ook het oude Egypte de geheimhouding van den naam kende, bleek boven reeds uit de woorden van Rê. Wij zullen nu nagaan, of ons nog andere sporen daarvan zijn bewaard gebleven in de Egyptische litteratuur.

De namen, welke de Egyptenaren aan hunne kinderen meegaven, schijnen al heel weinig te maken te hebben met magische voorstellingen. Vele ervan kunnen gereedelijk worden verklaard uit religieuze motieven en bevatten een of andere „theologische" uitspraak ; andere zijn ontleend aan de gemoedsstemming der ouders en teekenen hun ingenomenheid met het kind ; weer andere duiden een eigenschap aan, welke bij de(n) jonggeborene

1) Adriani, ibid. 27.

is opgevallen, of zijn ontleend aan een voorval bij de geboorte. Men zie bijv. de opsomming, welke Erman gegeven heeft [1]).

Er blijkt ook niets van de soms zeer ingewikkelde ceremoniën, welke bij de naamgeving onder andere volken zulk een groote rol kunnen spelen. Wel zijn er bepaalde voorstellingen aan te wijzen, ten deele reeds vroeger genoemd, die de Egyptenaren met andere volken gemeen hebben ; zoo bijv. dat men eerst zelfstandig individu wordt door het ontvangen van een naam ; ook zijn er enkele sporen van het verband van (re-)incarnatie en naamgeving (bijv. de naam R n. n j [2]) : „ons beider namen", d.w.z. de namen der beide ouders in het kind vereenigd, waarbij het kind dus een vernieuwing van de levenskracht, het mana der ouders is ; de zoon als pater redivivus [3]), maar Erman schijnt wel gelijk te hebben, als hij zegt, dat de Egyptenaren het met de naamgeving minder nauw hebben genomen dan andere volken op gelijken cultuurtrap [4]).

Toch is er één punt, dat wijst in de richting van de magische opvatting, n.l. het geven van dubbele namen aan het kind [5]).

Er wordt voortdurend onderscheid gemaakt tusschen den grooten naam (r n w r) en den schoonen naam (r n n f r). Reeds in het Oude Rijk bestaat deze onderscheiding en zij is te vervolgen tot de laatste tijden van het Egyptische Rijk toe.

Zoo lezen wij van een beambte ten tijde van Unas en Teti, genaamd Sabu, die daarnaast den schoonen naam droeg van : Ibebi [6]). Andere voorbeelden zijn : Sbk ḥw met schoonen naam : D̲33 [7]) ; Nt'ḳr.t met schoonen naam : Sp-n-pt [8]) ; Nehusar met schoonen naam : Ib-psamtik-mnk [9]) ; Aḥmoses met schoonen

1) Erman, Aeg. (1885), 228 vv.
2) Melus. VIII, 230 v.
3) Thierry, Titulatuur, 96 vv.
4) Erman, Aeg., 223.
5) Erman-Ranke, Aeg. 187.
6) Urk. 81 A.
7) Breasted, Records I, 676.
8) Ibid. IV, 943.
9) Ibid. IV, 990-

naam: Nfr-ʿb-rʿ-nẖt [1]; Šnḏm-jb met schoonen naam: Mḥj [2]).

Soms treden de beide namen naast elkaar op, zonder vermelding van de uitdrukking „schoone naam", en treedt hiervoor in de plaats: „bijgenaamd", „genoemd" (n j š; j ḏ d. f); zoo is ons bijv. bekend een zekere Idu „genaamd" Seneni; of: Zati „bijgenaamd" Kanefer [3]).

Een bekend voorbeeld uit den Ptolomeeëntijd is de naamgeving van Imhotep, een zoon van een priester van Ptah. Zijn moeder zegt: „men maakte zijn naam Imhotep, en men noemde hem: Petebast" [4]).

Wat is nu het onderscheid tusschen deze beide namen, die men het kind meegaf?

Een eerste aanwijzing, die ons daarbij helpen kan is het feit, dat de uitdrukking „groote naam" wisselt met die van „ware naam" [5]). Terwijl nu de schoone naam de dagelijks gebruikte was, werd de groote (ware) naam meer geheim gehouden en alleen bij plechtige gelegenheden en voor officieele documenten gebezigd [6]).

De groote naam schijnt dus de eigenlijke naam te zijn, die met het wezen van den drager in nauw verband wordt geacht te staan en daarom geheim gehouden moet worden tegen de bedoelingen van kwaadwillige magiërs en demonen. De schoone naam daarentegen schijnt de bijnaam te zijn, waarvan het noemen geen kwaad kan (een soort „sterke naam" dus, zooals van den koning van Dahomey bijv.), die niet het wezen van den drager uitmaakt.

Daarvoor zou ook pleiten, dat, wanneer er bijv. in de Pyramideteksten sprake is van het noemen van den naam van den doode aan den grooten god (zie p. 96 v.) en bij het woord „naam"

1) Ibid. IV, 1014.
2) L.D. (Uitg. N.-S.) Erg. band pl. XI; cf. verder nog Ae.Z. 1907; 87 vv.
3) Urk. I, 115, 148.
4) Sphinx I, 98 = Rheinisch, Chrest. I, 20, 13.
5) Bijv. Urk. IV, 261 v.
6) Cf. Naville, Rec. Trav. XVIII, 100; Melus, VIII, 226; Thierry, Titulatuur 92; Ae.Z. 1877, 128.

een adjectief wordt gebruikt, er steeds gesproken wordt van den schoonen naam; m.a.w. de ware, de eigenlijke naam wordt ook aan dien god niet genoemd, maar geheim gehouden (cf. Pyr. 340, 361).

Hebben wij hier dus een parallel van de primitieve dubbele namen, de één voor dagelijksch gebruik; de ander om verborgen te worden gehouden?

Voor zoover ik zien kan is deze vraag niet met zekerheid te beantwoorden. Ongetwijfeld wijst een en ander van het bovengezegde in deze richting. Maar er zijn twee bezwaren; ten eerste wordt de ware (groote) naam niet absoluut geheim gehouden, maar wordt in officieele documenten en bij plechtige gelegenheden wel gebruikt; ten tweede moet het een open vraag blijven of alle Egyptenaren een dubbelen naam hadden. De dubbele naam komt wel zeer veel voor, maar een bewijs, dat dit uitsluitend het geval was, ontbreekt; maar dan blijft evenzeer de mogelijkheid, dat deze namen moeten worden verklaard op andere wijze. Ten slotte is er ook de mogelijkheid, dat de dubbele namen, zooals zij zich aan ons voordoen, niet anders waren dan een beambten-praerogatief, of een adellijk voorrecht, waarvan men de eigenlijke beteekenis niet goed meer wist, maar dat zeer veel vroeger ieder een dubbelen naam had gedragen, uit magische overwegingen.

De dubbele namen in Egypte kunnen dus hoogstens een aanwijzing zijn van de mogelijkheid van de geheimhouding van den naam; een bewijs voor dat gebruik zijn zij niet.

Wij vinden in Egypte wel andere aanwijzingen voor de geheimhouding van den naam, maar dan meer betreffende die van dooden en goden dan van levenden. „Bij alle gevaren die den doode kunnen ontmoeten, spreekt het voor den Egyptenaar van zelf, dat hij vooral ook zorg draagt, dat zijn naam veilig is voor booze invloeden. Dikwijls lezen wij in de doodenteksten een verzekering van dezen inhoud:

Ik ben de groote, wiens naam men niet kent [1]).

1) Sarc. van Sebeka: Steindorff, Grabfunde II, 20, 1.

Elders wordt de doode genoemd:

Een machtige geest, van wien men den naam niet weet [1].

En hij zegt van zichzelf:

Ik ben het kind van Geb en Nut, de eerwaardige Ba in Thebe; mijn naam is verborgen [2].

Weer anders heet het van hem, dat hij

leeft in zijn grafkamer, terwijl zijn naam verborgen is [3].

Zelfs wordt eenmaal gezegd, dat de eigen moeder van den doode zijn naam niet kent [4].

Dit geheim zijn van den naam is niet alleen een middel om zich te beveiligen, het is ook een van de praerogatieven, die de doode, als god, ontvangt. De Egyptenaren schijnen zich te hebben voorgesteld, dat de naam van elken hoogeren god voor de lagere, evenals voor de menschen verborgen was, waarin dus de goddelijke majesteit tot uitdrukking kwam: het wezen van dien god is maar niet zoo te „be-grijpen", te omvatten; zijn wezen is er te hoog voor, men kan het alleen te weten komen langs magischen weg, zooals Isis deed met den naam van Rê. ERMAN voegt dan ook aan den laatst geciteerden tekst (Pyr 394) toe: „weil er als Gott höheren Wesens war als sie" [5]. Maar dat neemt niet weg, dat de verborgenheid van den naam meteen dient tot bescherming van den drager. Geheel daarmee in overeenstemming is dan ook, dat men, althans in de latere periode, de ušebti's, waarop men den naam van den eigenaar had gegraveerd, op de plaats waar de naam stond, bedekte met een laagje emaille. Daardoor meende men zich te beveiligen tegen usurpatie dezer beeldjes, tegen uitkrassing van den naam, dus tegen vernietiging van den drager. Zelfs al zou een ander daarop zijn naam schrijven, dan bleef toch de oorspronkelijke naam staan en de ušebti bleef dus representant van den wettigen eigenaar [6].

1) D.B. (Nav.) 169; cf. 42, 11 v. (Leps.)
2) Pap. Fun. Louvre 3148, VI, 12 (PIERRET, Recueil I, 53).
3) Ibid. VII, 14 (PIERRET, I 60).
4) Pyr. 394. 5) ERMAN, Lit. 30, N. 3.
6) SPELEERS, Figurines, 66; MASPERO, Guide Boulaq, 225.

Maar meer nog dan van de dooden, geldt het van de goden, dat hun naam verborgen is en door de menschen niet gekend wordt.

Daar is al dadelijk de naam Amon (Imn): „de verborgene". Over de beteekenis van dezen naam zegt PLUTARCHUS [1]:

Terwijl velen meenen, dat „Amu" (dat wij met een kleine verandering uitspreken als: „Ammoon") bij de Egyptenaren een bijzondere naam is voor Zeus, houdt MANETHO uit Sebennis het er voor, dat met dit woord het verborgene en het verbergen wordt aangeduid. Maar HECATAEUS uit Abdera zegt, dat de Egyptenaren dit woord ook tegenover elkaar gebruiken, wanneer zij iemand aanroepen; dat het woord n.l. dient, om iemand tot zich te roepen. En daarom, wanneer zij den eersten (voornaamsten) God, dien zij identificeeren met het Al, als zijnde onzichtbaar en verborgen, tot zich roepen en hem aansporen om duidelijk en zichtbaar voor hen te worden, dan zeggen zij: „Amu". Zoo groot nu is de bedachtzaamheid van de Egyptenaren in hun wijsheid aangaande het goddelijke.

Voor ons is dit van belang, dat PLUTARCHUS de verborgenheid van Amon niet terugvoert op een magisch, doch op een religieus motief. Inderdaad gaat het niet aan hierin zonder meer een magisch motief te zien. De geheimhouding van den naam der goden, of wat hetzelfde is, de verborgenheid van hun wezen, behoeft nog niet dadelijk een analogon te wezen, dat de theologen geschapen hebben, naar aanleiding van het, om magische redenen, geheim houden van de namen der menschen. Ook in het besef van de Egyptenaren is de wereld van het goddelijke het numineuze, het geheimenisvolle, waarin bepaalde, bijzonder begaafde menschen wel eens vermogen door te dringen, en waarop zij misschien zelfs invloed weten uit te oefenen door hun (magische) kennis, maar die toch in haar wezen bovenmenschelijk is.

1) De Is. et Os. 9.

Of hoe wil men anders verstaan een strofe als deze uit een hymne aan Amon :

Op de plaats zelf valt men dood neder van schrik, als men zijn naam, dien niemand kent, uitspreken zou. Geen god kan hem daarmee aanroepen, hem, den machtige (b ꜣ j), die zijn naam verbergt (j m n r n. f), welke immers een geheimenis is (m j š t ꜣ w. f). [1])

Datzelfde religieuze mysterie is bijv. ook te lezen uit een uitdrukking als deze : Amon, wiens naam verborgen is, meer dan zijn geboorten [2]).

Het is niet alleen de naam, die op magische gronden wordt geheimgehouden, het is het w e z e n v a n den god, dat zich onttrekt aan menschenkennis en zelfs aan de kennis van lagere goden en geesten.

Zoo kon de uitdrukking „j m n r n. f" een gewone aanduiding worden, vooral van Amon, maar ook van andere goden [3]). Nog enkele voorbeelden mogen dat bewijzen.

In de hymne van Amon-Rê lezen wij :

die zijn naam verbergt (j m n r n. f) krachtens zijn naam Amon [4]).

Elders heet het :

Eenige koning onder de goden, veelnamige, zonder dat men het getal (der namen) kent [5]).

In een andere hymne : Hij is goddelijk, zijn naam verbergend onder de acht goden (tenzij hier vertaald moet worden : „in" de acht goden (j m j), zoodat deze de „scheppingen" zijn van zijn naam) [6]).

Zoo wordt er ook van den zonnegod Rê gezegd, dat de goden zijn naam niet kennen [7]) en in de Pyramidenteksten komt dezelfde uitdrukking voor van Osiris [8]).

1) Ae.Z. 1905, 34. 2) MORET, Rituel, 132.
3) BREASTED, Records IV, 753, 906, 925 v.
4) GRÉBAUT, Hymne p. V.
5) Ibid. p. IX. 6) Ae.Z. 1905, 17.
7) Metternichstèle (GOLENISCHEFF 1877) Rev. 83 ; cf. Pap. Turin pl 131, 14.
8) Pyr. 276, 1778, 399.

Niettemin zijn er ook aanwijzingen welke pleiten voor een meer magische opvatting dezer geheimhouding. In een Doodenboek-tekst lezen wij bijv. :

Moge ik veilig langs de „langarmigen" heenkomen, die in hun schuilhoeken zijn, zooals de glorierijk toegeruste god, wiens naam zij niet kennen, veilig langs hen heen komt [1]).

Een van de middelen, waardoor die god weet te ontkomen aan de demonen met lange armen is dus, dat hij zijn naam voor hen verbergt. Wij hebben hier de keerzijde van wat ik reeds vroeger heb gezegd : evengoed als men de demonen onschadelijk maken kan, door hun naam te kennen en dien te noemen, evengoed kan men zichzelf tegen hen beschermen door zijn eigen naam geheim te houden.

Tegenover den magiër echter is een god, ook al houdt hij zijn naam verborgen, toch niet veilig. Het is merkwaardig te zien hoe de Egyptenaren, naast religieuzen eerbied voor het geheimenis hunner goden, toch ook vast houden aan de macht van den magiër over die goden. Want weet deze den naam niet, dan geeft hij een dusdanige omschrijving van het wezen van dien god, dat deze toch gehoorzamen moet, zooals bijv. in den reeds eerder geciteerden tekst [2]) :

Chons, schoon rustende in Thebe...... wiens naam niet bekend is, evenmin als zijn natuur of zijn gestalten (?)...... Ik echter ken uw naam, ik ken uw natuur, ik ken uw gestalte, want : G r o o t e is uw naam ; V o o r t r e f f e l ij k e is uw naam ; V e r b o r g e n e is uw naam ; M a c h t i g e d e r g o d e n is uw naam ; H ij w i e n s n a a m g e h e i m g e h o u d e n w o r d t is uw naam......

Met behulp van de namen, die de magiër noemt, kan hij dien god t o c h bezweren. Dat is niet zoo verwonderlijk als het schijnt. Want die „epitheta : „verborgene" etc. zijn inderdaad

1) D.B. (Leps.) 60, 2 v.
2) HOFFNER, Gr. Aeg. Offenb. Zauber, I 99.

n a m e n. Wanneer Chons zijn naam verbergt, dan kan h ij d a t a l l e e n d o e n k r a c h t e n s d e n n a a m: „Hij wiens naam geheim gehouden wordt"; wanneer hij verborgen is, dan kan hij dat alleen zijn k r a c h t e n s een andere n a a m, n.l.: de verborgene" (cf. p. 63 vv.). M.a.w.: de magiër heeft toch gelijk; hij kent wel niet „d e n" naam, maar toch „een" naam, en dien gebruikt hij volgens het bekende recept om den god te bezweren.

Verschillende eigennamen weerspiegelen deze neiging tot verberging van de godennamen. Zoo bijv. de naam B j k-n-r n. f [1]), „dienaar van zijn naam". Zeer waarschijnlijk staat r n. f hier voor een onderdrukte godennaam: de naam van den beschermgod van den drager nl., die verzwegen moest worden. Op dezelfde manier moeten misschien ook de namen R n-ś n b [2]) en R n. f-ʿn ḫ [3]) worden verklaard als substituten voor verschillende godennamen. Met deze soort namen zou men dan hetzelfde beoogen als met de afkortingen van theofore namen, waarin de godennaam wordt weggelaten, bijv. Nebka en Neferka naast Nebka-rê en Neferka-rê, Userkaf naast Userkaf-rê etc. [4]), n.l. het geheimhouden van den naam van den beschermgod, aan wien men zijn leven dankt of heeft toevertrouwd, opdat geen kwaadwillige dien godennaam misbruiken zal [5]). Dat het vrees of eerbied is geweest, die den godsnaam uit de theofore namen heeft verbannen, is onwaarschijnlijk, daar wij sedert het M.R. godennamen aantreffen, welke zonder verdere toevoeging aan een menschelijken drager werden gegeven: Horus, Chons, Wnnfr, Sechmet e.a. [6]).

Een vaste regel ten opzichte hiervan bestond bij de Egyptische naamgeving dus niet.

---

1) L.D. (Uitg. N.-S.) I 177, 179.
2) Rec. Trav. XXXII, 152.
3) Rec. Trav. XXXIV, 88; maar zie ook p. 15).
4) Thierry, Titulatuur 136.
5) Sphinx I, 100.
6) Erman, Aeg. 230.

Een ander voorbeeld van de vermijding van den naam hebben wij in Pyr. 1223:

> Wanneer gij de boot niet overzet voor P. dan zal hij uwen menschelijken naam, dien hij kent, noemen aan de „n i e t z ij n d e n" (t m j w; d.w.z.: de demonen).

Er zit in deze aanduiding van de demonen tweeërlei dat voor ons van belang is. Ten eerste wordt de naam „demonen" vermeden. De reden daarvan is gemakkelijk genoeg te raden: het noemen van een naam heeft „aantrekkingskracht" op het wezen, „realiseert" het genoemde wat gevaarlijk is; noemt men dien naam dus niet, dan worden ook die gevaarlijke wezens niet opgeroepen. Maar naast dit negatieve element zit in genoemde uitdrukking nog een positief. De demonen worden hier aangeduid met een eufemisme en dit eufemisme is tevens een bezwering: spreekt men van die wezens als van de n i e t-z ij n d e n, dan z ij n z ij o o k n i e t, de macht van het woord heeft hen vernietigd.

Bepaalde naam-t a b o e s schijnen de Egyptenaren echter niet te hebben gehad. Wel hooren wij nu en dan dat bijv. de naam van Ptah-Tenen van Memfis niet mocht worden uitgesproken [1]); ook is er wel sprake van het vermijden van godennamen, maar een categorisch verbod schijnt niet te hebben bestaan.

Dat geldt ook van den naam van den Farao. Is bij verschillende volken de koningsnaam beslist taboe, de Egyptenaren kennen zulk een verbod niet. Dit is in zooverre merkwaardig, dat zij met primitieve en andere Oostersche volken gemeen hebben de voorstelling, dat het leven van den koning de concentratie van het leven des volks is, en als zoodanig met bijzondere omzichtigheid dient te worden bewaard [2]).

Terwijl daar voor andere volken consequent de naam-taboe uit voortvloeit [3]), is dat in Egypte niet het geval. Wel v e r-

---

1) Erman, Rel. 120; E.R.E. IX, 152.
2) Moret, Mystères, 176 v.
3) Lévy-Bruhl, Fonctions, 46; Frazer, Taboo, 374 vv.

meed men den naam zooveel mogelijk, en sprak men liever van „het groote huis" (pr‘ꜣ), „heer", „majesteit", de „goede god", of, heel onpersoonlijk, van „men" [1]). Natuurlijk zal hiertoe ook de voorstelling van den koning als god hebben meegewerkt. In bepaalde gevallen werd de naam echter wel degelijk genoemd; maar om dan mogelijk onheil af te wenden voegde men er aan toe: ‘nḫ wḏꜣ śnb: „hij leve, zij krachtig en gezond", en door deze formule, d.i. door de kracht van het gesproken woord, had men dan meteen een „contre-charme" tegen de kwade gevolgen welke het noemen van den koningsnaam met zich brengen kon. [2])

4. Naamsverandering; het aannemen van een nieuwen naam.

Wanneer bij de primitieve volken een jongen de puberteitsjaren heeft bereikt en het tijd wordt, dat hij opgenomen zal worden in den mannenbond, dan heeft hij een aantal inwijdingsriten te ondergaan, proeven af te leggen van bekwaamheid en moed, onderricht te ontvangen in geheime tradities enz. Is dit alles achter den rug, dan ontvangt hij een nieuwen naam; zijn kindernaam wordt vergeten en mag niet meer worden genoemd [3]). Deze naamsverandering schijnt dikwijls zelfs een van de belangrijkste momenten van de inwijding te zijn.

Dit zeer verbreide gebruik is ook hierom reeds merkwaardig, omdat het lijnrecht in tegenspraak schijnt te staan met alle feiten, welke wij tot nu toe hebben kunnen constateeren. De naam is immers ten nauwste met zijn drager verbonden, is zelfs het wezen van den drager. Bij de naamgevingsriten blijkt dat men de grootste moeite doet, om een „passenden", gunstigen „juisten" naam voor het kind te vinden, omdat men

1) Erman, Aeg. 92 v.; Lit. 207 vv. 215.
2) Melus. VIII, 225.
3) Clodd. Magic, 85; M. Kingsley, Travels in West-Africa, 531; over de inwijding zie Lévy-Bruhl, l.c. 409 vv.; van Gennep, Rites, Ch. 4.

anders noodlottige gevolgen heeft te duchten. Maar hoe is dan te verstaan, dat die naam bij bepaalde gelegenheden kan worden veranderd? Want dat heeft niet alleen plaats bij de inwijding, maar ook op andere tijdstippen, hetzij voorgeschreven door de gemeenschap, hetzij vrijwillig, als men een of andere belangrijke gebeurtenis in zijn leven heeft gehad: ziekte en sterfgeval, huwelijk, geboorte van een kind, het dooden van den eersten vijand, het sluiten van een bloedsvriendschap, etc. [1]).

Als de naam dus bij verschillende gelegenheden, zelfs meermalen kan worden veranderd, is dit dan niet een verschijnsel dat geheel vreemd staat temidden van de naam-beschouwing der primitieve volken, zooals wij die boven hebben leeren kennen?

Toch is deze „inconsequentie" slechts schijnbaar. In waarheid past ook de naamsverandering wel degelijk bij het tot nu toe besprokene.

De primitieven hebben een geheel anderen „kijk" op de wereld dan wij; dat brengt mee, dat zij gansch andere categorieën gebruiken. Zij werken niet met „objectieve" wetenschap in onzen zin; zij redeneeren ook niet langs de lijnen van abstractie en generaliseering, maar houden zich aan de concreetheid en de zelfstandigheid van de verschijnselen, zooals die zich aan hen voordoen. En zij deelen die verschijnselen in naar „participaties"; misschien zouden wij kunnen zeggen: naar het deelhebben aan een bepaalde „sfeer" [2]).

Om een concreet voorbeeld te nemen: het huwelijk. Iemand, die in het huwelijk treedt, wordt daardoor, naar primitieve beschouwing, een ander mensch. Want te voren had hij deel aan de participatie: „jongeling", — nu heeft hij deel aan

1) Clodd, Magic 49, 86, 107 v.; Globus, LXIX, (1896), 224 vv.; 227, 144 v.; ibid. LXXXIX, (1906) 60 v.; Andree Par. 175 v.; 177 vv.; KorrBl.-Anthr. 1896, 121; Bijdr. N.I. LII, 160 vv.; 167 vv.; Frazer, Taboo, 355 vv.; E.R.E. IV, 208, s.v. Covenant; Journ. of Anthr., Inst. XVIII, 245 vv.; A.R.W. VIII, 30; cf. ook Gen. 32, 28; 41, 45; Openb. 2, 17.
2) Lévy-Bruhl, Fonctions, chap. 1 en II.

de participatie : „man". De gehuwde en de ongehuwde zijn dus, om het zoo scherp mogelijk uit te drukken, *twee verschillende* menschen, omdat zij, Westersch uitgedrukt, leven in twee verschillende sferen. Weliswaar zijn zij beide „mensch", maar veel concreter, sprekender en dus belangrijker zijn voor den primitief de voorstellingen: „jongeling" en: „man".

Maar als een mensch door zulk een gebeurtenis „een ander is geworden", dan volgt daaruit, dat *de oude naam, hoe zorgvuldig indertijd ook gekozen, niet meer voldoende is om dien mensch aan te duiden,en dat het geven van een nieuwen naam noodzakelijk is.*

De naamsverandering, wel verre van een vreemd element te zijn in de „mystieke" naambeschouwing, wordt door die beschouwing juist gepostuleerd.

Als „survival" bestaat dit gebruik nog onder de hedendaagsche cultuurvolken ; bijv. bij de troonsbestijging van een koning of wanneer een nieuwe paus den heiligen stoel beklimt, ook de naamsverandering van monniken en nonnen bij hun definitieve wijding. Ook moet hier worden genoemd het aannemen van een nieuwen, vaak N. Tischen naam door heidenen, welke door den Doop tot het Christendom overgaan. Deze gewoonten gaan alle terug op de primitieve voorstelling, dat bij een nieuwe levensperiode, dat is bij een nieuwen mensch, een nieuwe naam behoort.

Dat in het oude Egypte dit gebruik niet onbekend was, blijkt reeds uit de gewoonte der Farao's, bij hun troonsbestijging een namen-protocol uit te vaardigen, bevattende hun volledige titels en namen. Behalve de geboortenaam werden daarin o.a. vermeld de Horus-namen. Reeds van overoude tijden af werd de koning aangeduid als Horus, d.i. als god [1]). Een Farao, die den troon beklommen had, was niet meer gewoon mensch,

1) THIERRY, Titulatuur, 30, 94, 132.

maar was god geworden. Hij begint op dat oogenblik een nieuwe periode, een nieuw bestaan, en dit wordt uitgedrukt in de namen die hij daarbij uitvaardigt : met name door den Horus-naam, die zijn goddelijke waardigheid aangeeft. Want dat deze laatste niet de tweede geheime geboorte-naam wezen kan, heeft THIERRY in zijn meergenoemd proefschrift bewezen [1]).

Misschien kan hiervoor ook worden aangevoerd het feit, dat o.a. het namen-protocol van HATŠJEPSUT niet haar geboortenaam noemt, maar alleen de koningsnamen : het is immers alleen om deze laatste te doen, ter aanduiding van haren nieuwen levensstaat. Haar protocol luidt :

haar groote naam : Horus : sterk van ziel tot in eeuwigheid ;
haar groote naam : Nebti : frisch van jaren, de schoone godin, welke offers bezit ;
haar groote naam : Hor-nub : goddelijk van kroning ;
haar groote naam : Nesut-bit : Waarheid is de ziel van Rê ;
dit is haar ware naam, dien de god tevoren heeft gemaakt [2]).

Maar niet alleen de kroning of de troonsbestijging zijn de aanleiding tot het aannemen van een nieuwen naam, ook bij andere belangrijke gebeurtenissen kan dat plaats hebben.

Het meest bekende voorbeeld daarvan is zeker wel de naamsverandering van Amenofis IV, ter gelegenheid van zijn cultushervorming. Deze verandering is niet alleen daaruit te verklaren, dat zijn oude naam den godsnaam Amon bevatte, dien hij teniet wilde doen, maar ook hieruit dat Ichnaton zich zeer goed bewust is geweest van het gansch nieuwe begin, dat hiermee gemaakt werd : een nieuwe periode in den cultus, in de cultuur, in de regeering en dus ook voor zijn eigen persoon. Bij een zoo diep ingrijpend iets sprak het vanzelf, dat de naam

1) Blz. 138 vv.
2) Urk. IV, 261 v.
3) ERMAN-RANKE, Aeg. 163, 298 ; Ae.Z. 1907, 116 vv.

van den koning, maar ook de naam van zijn stad (en natuurlijk ook vele namen van zijn omgeving) moesten worden veranderd.

Nog andere naamsveranderingen van dezen aard zijn ons bekend. Zoo heeft Pepi I zijn oorspronkelijken Nesutbit-naam Nfr-s3-Ḥr veranderd in Merirê [1]). En koning Siptah, welke eerst heette: Ramses-Siptah, verandert dien naam in: Merneftah-Siptah [2]), al is ons niet meer bekend welke aanleiding daartoe heeft bestaan.

Een andere vraag is, of ook private personen hun namen wel veranderden.

In den eersten druk van zijn „Aegypten" meende ERMAN [3]) een voorbeeld daarvan te hebben in een zekeren Sesostris, welke blijkens L. D. II, 122 opperrechter en gouverneur was onder koning Sesostris I. Hoe komt deze hooge ambtenaar aan denzelfden naam als zijn koning? „Man darf schwerlich annehmen" — zegt ERMAN t.a.p. — „dass dieser höchste Beambte des Reiches schon unter ihm (den koning) geboren war. Vielmehr war er gewiss unter Amenemhet I geboren, hatte irgend einen andern Namen geführt und hatte diesen nun bei der Thronbesteigung des neuen Pharao in den königlichen Namen geändert. Aehnlichen Fällen begegnet man oft".

Maar is het zoo onwaarschijnlijk dat iemand den naam Sesostris droeg, zonder juist naar een koning te zijn genoemd, en dat deze man, al is hij onder Amenemhet I geboren (wat niet b e w e z e n is), van jongs af aan Sesostris geheeten heeft? Ook het feit, dat in den tijd der XIIde dynastie de gewoonte bestond, dat de beambten der gouw-koningen zeer vaak den naam hunner heeren droegen en deze ook weer aan hun kinderen gaven, gelijk ERMAN opmerkt, bewijst niets, zoolang niet vaststaat, dat deze beambten vroeger een anderen naam gedragen hebben. En dat blijkt uit niets. Wel weten wij dat loyale onderdanen hun kinderen gaarne namen gaven naar den regeerenden vorst of naar een ongeveer gelijktijdig geboren prins, maar deze uiting van koningsgezindheid heeft niets uit te staan met naamsverandering. En door deze loyauteit, die ook in de naamgeving tot uiting komt is de gelijknamigheid van vorst en beambten m.i. nog wel zoo goed verklaard als door ERMAN's verklaring, al blijft de mogelijkheid niet uitgesloten, dat b e i d e gewoonten hebben bestaan.

1) SETHE, Pyramidentexte I, Einl. XII; cf. Ae.Z. 1907, 129 v.
2) BREASTED, Records, II, 639, 643 b.
3) ERMAN, l.c. 231. (Voor Sesostris schreef ERMAN nog: Usertesen).

Kunnen wij dus met zekerheid niets zeggen aangaande de naamsverandering in deze gevallen, de gegevens zwijgen geheel en al over verandering van den naam bij ziekte of na een sterfgeval, na geboorte en huwelijk, zooals wij dat bij de primitieven vinden. Gezien de opvatting welke de Egyptenaren van den naam hadden en van zijn verhouding tegenover den drager, is het zeker niet onmogelijk, dat het veranderen wel voorkwam ook in het particuliere leven, maar bij het stilzwijgen dat de teksten dienaangaande bewaren, is het niet mogelijk, zekerheid daarover te verkrijgen.

BESLUIT.

In het voorgaande hebben wij gelegenheid gehad de primitieve beschouwing van den naam te plaatsen naast de Egyptische; hierbij bleek dat verschillende gegevens, welke de inscripties ons hebben bewaard, pas een voldoende verklaring vinden, wanneer zij werden gezien tegen den achtergrond van de primitieve beschouwing.

Het kan daarom zijn nut hebben, zeer in het kort de rekening op te maken van wat de vergelijking van primitieve en Egyptische elementen ons heeft opgeleverd. Wat zijn de verschillen en wat de overeenkomsten in de opvatting van den naam in die beide milieu's?

Gemeen hebben beide, dat de naam voor hen een reëel, concreet ding is, als „lichaamsdeel" en als formule.

Voorts dat men door dat lichaamsdeel, als mana-zetel en als pars pro toto, den drager schaden kan, maar hem ook kan weldoen. Dan ook dat men met behulp van een naam met veel mana (bijv. dien van een god) vijanden machteloos kan maken. Naamkennis beteekent dus macht op tweeërlei wijze: macht over den drager ervan, en macht tegen een derde, dien men met dien naam bezweren kan. Het beveiligingsmiddel is bij primitieven en Egyptenaren hetzelfde: de geheimhouding van den naam. Tenslotte bleken er ook in Egypte enkele sporen te zijn, die wijzen in de richting van naamsverandering.

Uit deze verschillende praktijken blijkt ook dat in beide milieu's de naam het wezen is, de levenskern van alles wat bestaat. Beschouwen de primitieven den naam in zekeren zin als wij de ziel; de Egyptenaren stellen hem op één lijn met de subtiele, geestelijk-stoffelijke elementen als de ka, de ba etc.

Beide groepen komen ook hierin overeen, dat niet uitsluitend de naam het wezen is; hij kan op zijn beurt

het wezen zijn, zooals ook een ander levenselement op zijn beurt het wezen kan vertegenwoordigen: in elk ding, dat een deel van de persoon is, ligt meteen het wezen. Zijn haren, zijn nagels, zijn kleeding, zijn schaduw, zijn ka en zijn ba, zijn beeld en zijn naam: alle zijn (een stuk van) zijn wezen: zijn wezen naar een bepaalden kant en op een bepaalde wijze gemanifesteerd.

De beschouwing van den naam staat dus niet op zichzelf, maar maakt deel uit van de primitieve wereld-beschouwing, die mystiek, prelogisch, magisch is. Dat ook de oude Egyptenaren deze wereldbeschouwing deelden, blijkt o.a. uit hun opvatting van den naam.

Toch is er bij alle overeenkomst op dit punt ook verschil tusschen primitieven en Egyptenaren.

Er blijken verschuivingen te hebben plaats gehad, waarvan deze wel de belangrijkste is, dat het groote gewicht van den naam in Egypte vooral blijkt na den dood: aan den naam „hecht zich" het voortbestaan, zooals wij boven hebben gezien; bij de primitieven is dit niet het geval. Dat verschil uit zich dan ook hierin, dat terwijl over de gansche aarde verbreid is het verbod, de namen der afgestorvenen te noemen (afgezien van de naamgeving bij de reïncarnatie), in Egypte het noemen van den naam der dooden een plicht en een daad van piëteit was.

Het eigenlijke verschil schijnt mij hierin te bestaan, dat de Egyptenaren een zekere „systematische" beschouwing van den naam hebben gevormd, die wij bij de primitieven niet vinden; dat zij voorts de consequenties hebben getrokken uit het materiaal, dat van oudsher was overgeleverd, en wel consequenties die geheel in overeenstemming waren met de zeer groote aandacht, welke zij wijdden aan den dood en het leven hiernamaals: als de naam het wezen is, dan zal hij de macht hebben om den mensch aan de overzijde van het graf weer opnieuw tot leven te brengen.

Het geloof van de massa des volks, dat evenals te allen

tijde en onder alle volken, sterk verschilde van de officieele cultuur en van den officieelen cultus, zal echter nog heel wat meer hebben vastgehouden van die „primitieve" elementen, dan de magische litteratuur die tot ons gekomen is, ons heeft bewaard.

Maar al moge de „officieele" beschouwing van den naam min of meer sterke verschillen toonen met die van de primitieven, — dat zij als geheel zich niet daarboven heeft kunnen verheffen, daarvoor kan elk voorbeeld uit de Oud-Egyptische cultuurwereld, dat in het voorgaande is aangehaald, als bewijs dienen.

Zeker is op dit terrein van toepassing de stelling, welke HEILER aangaande de oude cultuurreligies in het algemeen heeft neergeschreven [1]:

„Die Wurzel, der sie entsprossen sind, ist die primitive Religion. Ja man kann sagen, dass sie in ihrem Wesen selbst nichts anderes sind als primitive Religion; denn sie enthalten dieser gegenüber kein wesentlich neues Element. Die Elemente der primitiven Religion sind nicht nach der Höhe und Tiefe, sondern nur nach der Breite fortgebildet."

---

1) Das Gebet, 161.

LIJST VAN WERKEN, WIER TITEL IN VERKORTEN VORM WORDT AANGEHAALD.

Abydos-inscr. = GAUTHIER, La grande Inscription dédicatoire d' Abydos (Bibl. d'Etudes ; Public. de l'Instit. franc. d'archéologie orientale) 1912.

ADRIANI, Anim. Heidend. = N. ADRIANI, Het Animistisch Heidendom als Godsdienst, Den Haag, 1918.

Aelt. Texte = R. LEPSIUS, Aelteste Texte des Todtenbuchs nach Sarcophagen des Altaegyptischen Reiches im Berliner Museum, 1867.

Ae. Z. = Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde.

ANDREE, Par. = R. ANDREE, Ethnographische Parallele und Vergleiche, 1878.

A. O. = Der Alte Orient.

APPEL, Precat. = G. APPEL, De Romanorum Precationibus, Giessen, 1909.

A. R. W. = Archiv für Religionswissenschaft.

A. T. A. O. = A. JEREMIAS, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig, 1916 (3e druk).

BAILLET, Idées Morales = J. BAILLET, Introduction à l'étude des idées morales dans l'Egypte antique, Blois, 1912.

BLAU, Altjüd. Zauberw. = L. BLAU, Altjüdisches Zauberwesen, 1914.

BREASTED, Developm. = J. H. BREASTED, Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, 1912.

BREASTED, Records = J. H. BREASTED, Ancient Records of Egypt, I—V, 1906—1907.

BROUWER, Hoe te prediken = A. M. BROUWER, Hoe te prediken voor Heiden en Mohammedaan, Rotterdam, 1916.

BRUGSCH, Rel. u. Myth. = H. BRUGSCH, Religion und Mythologie der alten Aegypter, 1891.

BRUGSCH, Aegyptologie = H. BRUGSCH, Die Aegyptologie, Abriss der Entzifferungen und Forschungen, 1897.

BUDGE, Gods = E. A. W. BUDGE, The Gods of the Egyptians, 2 vol., London, 1903.

BUDGE, Magic = E. A. W. BUDGE, Egyptian Magic, 1901.

Bijdr. N. I. = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië.

CALAND, Alt-Ind. Zauberrit. = W. CALAND, Alt-Indisches Zauberritual (Versl. Kon. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett. N. R., dl. 15 (1900.)

CLODD, Magic = E. CLODD, Magic in Names and in other Things, London, 1920.

C. T. = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, 1896 vv.

DAVIES, Rocktombs = N. DE G. DAVIES, The Rocktombs of El-Amarna, I—VI, London, 1903—1908.

D. B. (Nav.) = Das altaegyptische Todtenburch der XVIII-en bis XXIen Dynastie (Berlin, 1886) v. E. NAVILLE.

D. B. (Leps.) = Das Todtenbuch der Aegypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin, herausg. von R. LEPSIUS, Leipzig, 1842.

DIETERICH, Mithraslit. = A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie, 1910.

E. R. E. = Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by J. HASTINGS, Edinburg, 1908 vv.

ERMAN, Aeg. = AD. ERMAN, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, Tübingen, 1885.

ERMAN-RANKE, Aeg. = Hetzelfde werk, opnieuw uitgegeven door H. RANKE, 1923.

ERMAN, Lit. = AD. ERMAN, Die Literatur der Aegypter, Leipzig, 1923.

ERMAN, Rel. = AD. ERMAN, Die aegyptische Religion, Berlin, 1909.

ERMAN, Zaubersprüche = AD. ERMAN, Zaubersprüche für Mutter und Kind, (Sitz. Ber. Berl. Akad.), 1901.

FOSSEY, Magie = C. FOSSEY, La magie Assyrienne, Paris, 1902.

FRAZER, Adonis, = J. G. FRAZER, Adonis, Attis, Osiris, London, 1907.

FRAZER, Taboo = J. G. FRAZER, Taboo and the Perils of the Soul, London, 1911.

GEMSER, Persoonsnamen = B. GEMSER, De beteekenis der Persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs, Wageningen, 1924.

VAN GENNEP, Rites = A. VAN GENNEP, Les Rites de Passage, Paris, 1909.

GRÉBAUT, Hymne = E. GRÈBAUT, Hymne à Amon-Ra des papyrus du Musée de Boulaq, Paris, 1875.

GRIFFITH, Collections = A. GRIFFITH, Hieroglyphs from the Collections of the Egypt exploration Fund, London, 1898.

H. A. O. G. = A. JEREMIAS, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913.

HEHN, Siebenzahl = J. HEHN, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament (L. S. S. II, 5), 1907.

HEILER, Gebet = F. HEILER, Das Gebet; eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuching. 4e Aufl. München, 1921.

Heitmüller, Im Namen Jesu = W. Heitmüller, Im Namen Jesu; eine Religionsgeschichtliche Untersuchung, 1903.

Hirzel, Name = R. Hirzel, Der Name; ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen, 1918.

Hoffmann, Personennamen = K. Hoffmann, Die theophoren Personennamen des älteren Aegyptens, Leipzig 1915. (Untersuchungen z. Gesch. u. Kultur d. Alt. Aeg., VII).

Hopfner, Gr.-Aeg. Offenb. Zaub. = Th. Hopfner, Griechisch-Aegyptischer Offenbarungszauber, Leipzig, 1921.

Jastrow, Rel. = M. Jastrow Jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens; Giessen 1905-1912. (3 Bände).

Kruyt, Anim. = A. C. Kruyt, Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906.

King, Boundarystones = L. W. King, Babylonian Boundary-stones and Memorial Tablets in the British Museum, London, 1912.

Korr. Bl. Anthr. = Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie usw.

L. D. = Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien, ed. R. Lepsius, Berlin, 1849 vv.

L. D. (Uitg. N.-S.) = Lepsius' Denkmaeler, Aus Aegypten und Aethiopien, hrsg. v. E. Naville, bearb. v. K. Sethe u. W. Wreszinsky, 4 Bde mit e. Ergänzungsband.

Lacau, Sarcoph. = P. Lacau, Sarcophages antérieures au Nouvel Empire, I—II, 1904—1906.

van der Leeuw, Godsvoorstellingen = G. van der Leeuw, Godsvoorstellingen in de Oud-Aegyptische Pyramidenteksten, Leiden, 1916.

Levy-Brühl, Fonctions = L. Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés inférieures, Paris, 1912.

Lieblein, Denkmaeler = J. Lieblein, Die Aegyptischen Denkmaeler in St. Petersburg etc., 1879 (Leipzig).

Lieblein, Que fleurisse = J. Lieblein, Le Livre égyptien „que mon Nom fleurisse", Leipzig, 1895.

Louvre C 3 etc. = Stèle du Musée du Louvre C 3 etc.

Maklu = Die assyrische Beschwörungsserie Maqlu, ed. Tallqvist, Leipzig, 1895.

Maspero, Etudes = G. Maspero, Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes, I—II, 1893 (Paris).

Maspero, Guide Boulaq = G. Maspero, Guide du visiteur au Musée de Boulaq, 1883.

Maspero, H. Or. = G. Maspero, Histoire Ancienne des peuples de l'Orient classique, Paris, 1895.

Med. N. Z. G. = Mededeelingen van het Nederlandsch Zendelinggenootschap.

Mém. Miss. Franc. Caire = Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique francaise au Caire, 1885 v.

Moret, Mystères = A. Moret, Mystères égyptiens 2me édit. Paris, 1922.

Moret, Rituel = A. Moret, Le Rituel du culte divin journalier en Egypte, Paris, 1902.

Moret, Royauté = A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique, Paris, 1902.

Naville, Textes d'Horus = E. Naville, Textes relatifs aux mythes d'Horus recueillis dans le temple d'Edfou; Genève, 1870.

Oldenberg, Rel. des Veda = H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 2e Aufl., Berlin, 1917.

Pap. Turin = Les Papyrus de Turin, autogr. et édit. Pleyte et Rossi, Leiden, 1869—1876.

Pierret, Recueil = Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre, I—II, par P. Pierret, Paris, 1875.

Pyr. = Die altaegyptischen Pyramidentexte, neu herausg. von K. Sethe, Leipzig, 1908—1910.

Roeder, Urkunden = G. Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Aegyptens, Jena, 1915.

R. H. R. = Revue de l'Histoire des Religions.

Renouf, Book of the Dead. = The Life-work of Sir Peter Le Page Renouf; The Book of the Dead ed. by E. Naville (Bibl. Egypt. Serie étrangère, I), Paris, 1907.

Rec. Trav. = Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.

Schrank, Sühnriten = W. Schrank, Babylonische Sühnriten besonders mit Rücksicht auf Priester und Büsser, (L. S. S., III, 1), 1908.

Speleers, Figurines = L. Speleers, Les figurines funéraires Egyptiennes, Bruxelles, 1923.

Speleers, Pyramid. = L. Speleers, Les Textes des Pyramides égyptiennes, I trad. et II, vocab., Brussel 1923, 1924.

Steindorff, Grabfunde = G. Steindorff, Grabfunde des mittleren Reiches in den Königlichen Museen zu Berlin, I, II; (Mitt. a. d. Oriental. Samml., 1896, 1901).

Steinmetzer, Kudurru = Der babylonische Kudurru (Stud. zur Geschichte und Kultur des Altertums, XI, 4/5), 1922.

Šurpu = Die Beschwörungstafeln Šurpu, (Assyriol. Bibl., XII) von H. Zimmern, Leipzig, 1901.

Thierry, Titulatuur = G. J. Thierry, De religieuze Beteekenis van het Aegyptische koningschap I: de Titulatuur, Leiden, 1913.

Thompson, Devils = R. Campbell Thompson, The Devils and evil Spirits of Babylonia, London, 1903—1904.

STELLINGEN.

I

De beschouwing van den naam onder de oude cultuurvolken verschilt principiëel in niets van die, welke wij aantreffen bij de zgn. „primitieven".

II

Uit ethisch oogpunt beschouwd staat de heilsleer van het oude Boeddhisme hooger dan die van het Neo-boeddhisme.

III

De helleensche koningskultus heeft zijn wortels minder in den oud-Griekschen heroëncultus dan in de desbetreffende oud-oostersche voorstellingen.

IV

In de godsdienstgeschiedenis wordt nog steeds te weinig aandacht geschonken aan de beteekenis der „survivals".

V

De stam van het Assyrische substantief kiššatum is כנשׁ, tegen Delitzsch, HWB, 360.

VI

Ermans meening (Gramm.[3] § 192) dat de Egyptische uitgang -wt te identificeeren is met het Hebreeuwsche וֹת-, is af te wijzen.

VII

De buitenbijbelsche Messiasvoorstellingen hebben met die van het Oude Testament slechts eenige bijkomstige trekken gemeen.

VIII

Uit de aanwezigheid van eigennamen als Jaubi'di en dergelijke is niet met zekerheid te besluiten tot het bestaan van een buitenbijbelschen god Jahve.

IX

Job 19 : 26 mag niet worden gebruikt als bewijsplaats voor het opstandingsgeloof in het Oude Testament.

X

In de Bijbelvertaling van Prof. OBBINK is Habakuk 1 : 6 onjuist vertaald; in pl. van „Kittiërs" is met M.T. te lezen: „Chaldeeën".

XI

In Joh. 2 : 15 slaat het verbum ἐξέβαλεν niet op de menschen maar alleen op de schapen en de runderen.

XII

In Hand. 13 : 8 is het woord Elymas niet op te vatten als eigennaam maar als appellativum met de beteekenis van „astroloog".

XIII

De beeldenstrijd in de 8e eeuw n. Chr. was een strijd over de magische realiteit van het symbool (beeld).

XIV

Het gereformeerde avondmaalsformulier, zooals in gebruik bij de Ned. Herv. kerk, heeft zich niet geheel kunnen losmaken van magische voorstellingen.

T. S. B. A.	= Transactions of the Society of Biblical Archaeology.
TuB.	= Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, herausg. GRESSMAN, Tübingen, 1909.
Tijdschr. N. I.	= Tijdschrift voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië.
Urk.	= Urkunden des aegyptischen Altertums, herausg. v. G. STEINDORFF, Leipzig, 1903 vv.
USENER, Göttern.	= H. USENER, Götternamen; Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, 1896.
WIEDEMANN, Leb. Leichman	= A. WIEDEMANN, Der lebende Leichnam im Glauben der alten Aegypter (Ztschr. d. Vereins f. Rheinische und Westfälische Volkskunde, 1917, 3 vv.).
WIEDEMANN, Aeg.	= A. WIEDEMANN, Das alte Aegypten, Heidelberg, 1920.
WRESZINSKI, Medizin	= W. WRESZINSKI, Die Medizin der Alten Aegypter, I—III, 1907—1909.
ZIMMERN, B. B. R.	= H. ZIMMERN, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion (Assyriol. Bibl. XII, (1896—1901).





H. W. OBBINK - DE MAGISCHE BETEEKENIS VAN DEN NAAM INZONDERHEID IN HE

YPTE